IMMANUEL KANT

Religia doar în limitele rațiunii

OPERE

IMMANUEL KANT

Religia doar în limitele rațiunii

I M M A N U E L **K A N T**

O P E R E

Religia doar în limitele raţiunii

Traducere, Studiu introductiv,
Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie
selectivă, Index de concepte germano-român,
Index de concepte
de **Rodica Croitoru**



Odată cu *Religia doar în limitele rațiunii* va începe seria edițiilor critice unitare, în gândire și terminologie, a operelor lui Immanuel Kant în limba română, ce va satisface astfel unul dintre scopurile pe care Societatea Kant din România și le-a propus încă de la înființarea sa în anul 1990. În pregătirea acestei serii și-a lăsat amprenta afilierea noastră la *Kant-Gesellschaft*, la *North American Kant Society* și la *Société d'Études kantiennes de Langue Française*, care ne-au asigurat un schimb informațional curent și, mai ales, desfășurat în cadrul specializat al Congreselor Internaționale Kant. Dar aducerea către cititor a acestui proiect revine Editurii All, al cărei președinte domnul Mihai Penescu, a înțeles importanța formatoare pentru cultura românească a traducerii și a editării critice a unui clasic, asumându-și sarcina dificilă a unei întreprinderi pe termen lung, care își propune să se ridice la exigențele științifice actuale.

Rodica CROITORU

pentru Brândușa și Manole

STUDIU INTRODUCTIV

Istoricul lucrării

Cea mai mare parte a vieții sale Kant a trăit sub „despotismul luminat" (1740-1786) al regelui Friedrich al II-lea al Prusiei, numit cel Mare, care lăsa supușilor o libertate deosebit de mare asupra religiei, conform standardelor timpului său. Nepotul și succesorul său, regele Friedrich Wilhelm al II-lea era mult mai conservator în probleme de religie, exercitând mari presiuni în scopul suprimării sau trecerii sub tăcere a heterodoxiei religioase. Principalul său instrument era cenzura. La 19 ianuarie 1788, sub influența pastorului Wöllner, el a dat publicității un „edict de cenzură pentru statele prusace", întărit printr-un edict religios din 9 iulie și prin instaurarea efectivă a cenzurii la 19 decembrie. Datorită acestor împrejurări, Kant s-a gândit să publice separat cele patru părți ce compun lucrarea de față în revista „Berlinische Monatschrift". Așadar, în 1792 el a trimis editorului Biester prima parte intitulată *Despre răul radical în natura umană*, care a apărut în numărul din aprilie al aceluiași an; celelalte trei părți au apărut în aceeași revistă, în pofida dificultăților impuse de cenzură, datorită cărora redacția se mutase de altfel în 1791 de la Berlin la Jena. Prima publicare integrală a lucrării *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* a fost publicată de editorul Friedrich Nicolovius în primăvara anului 1793 la Königsberg (XX + 296 p.). În vederea acesteia, Kant și-a luat toate măsurile de precauție pe care le-a crezut necesare. El a solicitat, așadar, avizul unei facultăți de teologie. Dilthey presupune (*Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung. Drittes Stück der Beiträge aus den Rostocker Kanthandschriften*. În: „Archiv für Geschichte der Philosophi", 3, 1890, p. 418-450) că a fost cea din Königsberg, precum și a unei facultăți de filosofie, posibil tot cea din Königsberg. Dar în pofida acestor precauții, Kant nu a putut evita conflictul cu autoritățile, care l-au învinuit de coruperea

tineretului, ca și de deformarea unor dogme fundamentale ale creștinismului (atât în *Religia doar în limitele rațiunii*, cât și în alte lucrări de dimensiuni mai mici; ca urmare i s-a interzis să se pronunțe în conferințe publice sau în scris asupra religiei. Numai după moartea regelui, survenită în 1797, Kant a fost liber să abordeze din nou teme religioase. F.-W. Schubert a publicat pentru prima dată scrisoarea de justificare adresată de Kant regelui, după manuscris, între operele postume în: Kant. *Opere*. Ed. Rosenkranz și Schubert, vol. XI, sect. I, p. 272. În acest text Kant afirmă că: 1) niciodată nu s-a făcut vinovat de coruperea tineretului în calitatea sa de profesor, în care, în general el predă după manualele lui A.-G. Baumgarten; 2) promite că în viitor nu va mai face astfel de greșeli, că va da dovadă de supunere absolută și va oferi dovezi. În *Religia doar în limitele rațiunii* el nu încălcase voința suveranului, pe care de altfel o cunoștea, pentru că nu își luase drept sarcină să educe poporul prin scrierile sale, ci să dialogheze cu alți savanți universitari, teologi și filosofi, pentru a stabili felul în care religia își face loc în inimile oamenilor – caz în care el nu ar trebui să fie sancționat de guvern. Savanții – continuă Kant – trebuie să aibă libertatea de a se ocupa de astfel de probleme, pentru că „religia nu a fost inventată de autoritatea supremă a unei țări"; 3) în *Religia doar în limitele rațiunii* el nu s-a făcut vinovat de o judecată defavorabilă asupra creștinismului, întrucât nu s-a referit la o credință revelată, ci numai la religia rațiunii; 4) a dovedit o stimă profundă față de creștinism, făcând chiar elogiul *Bibliei*, pe care o consideră „cel mai bun ghid de instruire religioasă publică din câte există, spre a intemeia și menține un timp nelimitat o religie națională cu adevărat morală"; 5) redactându-și lucrările asupra religiei nu a pierdut din vedere conștiința judecătorului divin din el însuși, știind că „într-o zi va da socoteală judecătorului universului", care este „scrutătorul inimilor"; 6) pentru a spulbera orice îndoială asupra abordării corecte a creștinismului pe care a făcut-o se angajează să nu mai expună în public teme de religie (revelată sau naturală) și nici să publice lucrări pe aceeași temă. Kant semnează această scrisoare cu o formulă specifică modului german de adresare protocolară „servitorul cel mai supus al Majestății Sale". În pofida tonului aparent umil al scrisorii și a disculpării exprese, Hermann Cohen subliniază, dimpotrivă, îndrăzneala filosofului, considerând că lucrarea lui Kant reprezintă

un „protest față de măsurile luate de cenzură" (*Kants Begründung der Ethik*). Asupra dificultăților pe care le-a avut cu cenzura, ca și a altor probleme de redactare a prezentei lucrări, Kant a dat informații în *Prefața* la *Conflictul facultăților* (1798), ca și în corespondența sa.

În scrisoarea din 4 mai 1793 ce însoțea exemplarul din *Religia doar în limitele rațiunii* dedicat profesorului de teologie din Göttingen, Carl Friedrich Stäudlin, Kant poziționează această lucrare în sistemul filosofiei transcendentale între problemele practice destinate să desăvârșească arhitectonica sistemului său; aceste probleme sunt ierarhizate astfel: 1) ce pot să știu? (metafizica); 2) ce trebuie să fac? (morala); 3) ce este cazul să sper? (religia); acestora li se va asocia cinci ani mai târziu cea de-a patra: ce este omul? (antropologia). Se va observa că, deși metafizica se situează pe primul loc al sistemului filosofiei transcendentale, din punctul de vedere al modalității ea se află, la fel ca religia, sub semnul **putinței**, pe când morala este singura ce exprimă necesitatea, aflându-se sub semnul **trebuinței**. De aceea, ea este temeiul întregului sistem și, din această perspectivă, trebuie să dubleze investigațiile asupra religiei. De-a lungul timpului, preocupările interpreților kantieni în jurul primelor două teme le-au depășit în amploare și intensitate pe cele referitoare la celelalte două. Unii interpreți, cum ar fi J. L. Bruch consideră *Religia doar în limitele rațiunii*, din perspectiva scrisorii adresate de Kant lui Stäudlin, ca pe o piesă fundamentală a sistemului său. Dimpotrivă alții, cum ar fi Ferdinand Alquié (Emmanuel Kant. *Oeuvres Philosophiques: III: Les dérniers écrits*: Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1986. *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 9-242) este de părere că scrierile ulterioare anului 1792 nu pot fi considerate ca expresia maximă a kantianismului; la sfârșitul vieții se pare că s-a produs mai degrabă o nuanțare a gândirii kantiene, însoțită de o raportare la sistemele filosofice care l-au precedat (după cum este cel al lui Fichte) de altfel Kant rămânând fidel doctrinei sale deja constituite (*Cuvânt înainte*, p. XIV). Dar, continuă el, specificul experienței religioase, „faptul" religios îi scapă lui Kant, care a reușit doar să concilieze religia creștină cu raționalismul celor trei *Critici* ale sale (ibidem, *Introducere*, p. 4).

A doua ediție îmbunătățită a fost editată, de asemenea, de către Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1794, XXVI+314 p., două

imprimări; ele au fost urmate de altele apărute la Frankfurt/ Leipzig și Neuwied. Pentru această nouă ediție Kant a introdus unele observații sub formă de note, în urma criticilor făcute de Schiller în studiul „Über Anmut und Würde", a intervenit asupra ortografiei și a punctuației, deși fondul de idei al lucrării a rămas neschimbat. Aceasta reprezintă ediția definitivă. Există o prescurtare intitulată: *Kants Theorie der rein moralischen Religion mit Rücksicht auf das reine Christentum.* Kurz dargestellt, Riga, Hartnoch, 1796. Alte ediții sunt: Hartenstein (1839), Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (1902, 1907, 1914, 1961, 1968, 1968, 1977), Ernst Cassirer (1914, 1923), Felix Gross (1921), August Messer (1925), Wilhelm Weischedel (1956, 1966, 1968). Publicații separate: Karl Kerbach (1879), J. H. von Kirchmann și Karl Vorländer (1902, 1919, 1922, 1937, 1956, 1961), Rudolf Malter (1974). Este inclusă și în ediția în limba latină, apărută în timpul vieții filosofului: *Immanuelis Kantii. Opera ad philosophiam criticam, latine vertit Fredericus Gottlob Born*, volumen secundum, Lipsiae, MDCCLXXXXVII, p. 346-555. Manuscrisul *Religiei doar în limitele rațiunii* se află la Arhivele Statului din Praga.

Ediția standard și cea mai completă a operelor lui Kant este *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902, sponsorizată de Academia de Științe din Berlin (fostă prusacă). După aceasta s-a efectuat și ediția de față, vol. VI, reeditat în anul 1977, a cărei paginație se va regăsi în marginile din stânga și respectiv din dreapta a versiunii românești, după cum o cer uzanțele științifice actuale. În limba engleză ediția standard este Cambridge Edition, îngrijită de Paul Guyer și Allen W. Wood: *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, translated and edited by Allen W.Wood and George di Giovanni, with an Introduction by Robert Merrihew Adams. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, XXXIX, 239 p., cu care a fost confruntată prezenta lucrare. Traducerea de față a mai fost confruntată cu: *La religion dans les limites de la raison.* Nouvelle traduction française avec notes et avant-propos par A. Tremesaygues. Paris, Félix Alcan, 1913, 254 p., ca și cu versiunea semnată de Aléxis Philonenko în *Oeuvres Philosophiques*. În limba franceză mai există edițiile: Trullard (1841), Gibelin (1943).

Alte ediții cu care a fost confruntat textul de față sunt: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.* Vorgestellt von

Immanuel Kant. Zweite vermehrte Auflage. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1794; *Immanuel Kants Werke*. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Arthur Buchenau, Otto Bueck. Herausgegeben von Ernst Cassirer. Band VI. Vergelegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1914; 1923, p. 139-353; Immanuel Kant. *Sämtliche Werke*. Vierter Band. In Verbindung mit O. Bueck, P. Gedan, W. Kinkel, F. M. Schiele, Th.Valentiner u.a. Herausgegeben von Karl Vorländer. *Logik. Anthropologie. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1937; *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. VI. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 3-202; Immanuel Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Herausgegeben von Rudolf Malter. Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1974.

În limba română, textul de față reprezintă prima ediție critică a *Religiei doar în limitele rațiunii*. O încercare anterioară de traducere este reprezentată de selecția făcută de C. Rădulescu-Motru: *Religia în limitele rațiunii*. Cu o notiță despre Immanuel Kant în lumina gândirii europene, de C. Rădulescu-Motru. București, Imprimeria Fundației Culturale „Principele Carol", 1924, XXI+64 p. cu portret. O ediție de popularizare este *Religia în limitele rațiunii pure*. Traducere de R. G. Pârvu, București, Humanitas, 2004, 280p.

Ideea de Dumnezeu în filosofia critică

Preocupările lui Kant față de existența și justificarea ființei supreme s-au manifestat pe parcursul întregii sale opere, cu o intensitate mai mare în cele cu caracter practic, unde rațiunea se dovedește a fi facultatea cu cele mai deosebite performanțe; ea nu poate proceda decât prin postularea acordului său cu voința divină, **întregind** astfel schemele conceptuale ale acestui gen de lucrări. În lucrările sale teoretice însă, perfecțiunea de care dispune ființa supremă nu face decât să sublinieze imperfecțiunea cognitivă a facultății umane a intelectului; aceasta din urmă nu este capabilă de nicio deschidere către transcendent, putând crea doar abstracții limitate la propria sa orientare cognitivă în lume; ele sunt **conceptele**. Așadar, în acest gen de lucrări, ființa supremă **limitează** schemele conceptuale respective. Cea mai reprezentativă lucrare

teoretică este *Critica rațiunii pure*; ea urmărește procesul de cunoaștere, care începe cu *Estetica transcendentală*, în care facultățile umane sensibile se exercită în cadrul experienței. Această primă etapă este prea limitată – atât de contingența experienței, cât și de performanțele reduse ale facultății umane sensibile – spre a aborda probleme ce depășesc experiența sensibilă. Ei îi urmează o etapă cognitivă mai elevată, numită *Analitica transcendentală*, pentru că analizează elementele cunoașterii noastre *a priori*. Instrumentul său este facultatea tipic **umană** de abstractizare, respectiv cea de conceptualizare; ea nu este capabilă de nici o breșă către capacitățile cognitive nelimitate ale ființei supreme. Abia *Dialectica transcendentală*, care este o logică a aparenței sau o cunoaștere prin raționamente probabile, poate stabili relația dintre imanent și transcendent. Aici ideea de Dumnezeu provoacă facultatea rațiunii prin câteva teme majore: antinomiile rațiunii pure, idealul transcendental, ideile transcendentale, obiectul transcendental și argumentul transcendental.

În cea de-**a patra antinomie a rațiunii pure** Dumnezeu își face loc sub forma ființei absolut necesare, care are în fața sa lumea sensibilă, singura care poate fi supusă investigației. Cea din urmă este considerată o totalitate de fenomene supuse unei serii de modificări petrecute în timp, de a cărei condiționare noi suntem conștienți. Noi ne putem elibera numai virtual de această condiționare gândind necondiționatul, care dispune de necesitate absolută. Așadar, cauzalitatea fenomenelor din lume are loc în timp și, deci, în fenomen, prin contrast cu care poate fi gândit ceva **absolut necesar**, care este netemporal și nu apare în fenomen. Înaintând în procesul cognitiv, necondiționatul se va prezenta ca un **ideal transcendental**. El nu există în realitate, ci numai în gândirea lucrului individual determinat printr-o idee. Așadar, Dumnezeu constituie, pentru ființele umane individuale care sunt imperfecte, idealul sau **prototipul** de perfecțiune cu care acestea se compară în cunoaștere și acțiune. Și, deși prin comparație, în genere, se pot opera unele corecții, ființele umane sunt conștiente că niciodată nu vor putea atinge în cunoaștere și acțiune idealul de perfecțiune reprezentat de ființa absolută. Important este însă ca idealul să existe pentru ele spre a își ridica standardele teoretice și practice.

Ideile transcendentale reprezintă forma cea mai productivă a necondiționatului din întreaga filosofie transcendentală. Ele

formează o triadă rezultată din gândirea lumii sensibile într-o **unitate sistematică** cu lumea inteligibilă: **sufletul** uman considerat ca natură gânditoare, **lumea,** în genere, in care se manifestă sufletul și care cuprinde tot ceea ce este condiționat și ordonat după un principiu. Rațiunea care încearcă să cuprindă lumea în totalitatea sa face conexiuni conform principiului unei **unități sistematice**; în vederea sa noi trebuie să procedăm **ca și cum** totul ar rezulta dintr-o ființă absolută ce ar acționa ca o cauză supremă și atotsuficientă. Și astfel apare cea de-a treia idee transcendentală, cea de **Dumnezeu.** Dar la ea noi nu putem ajunge prin experiența posibilă nouă ca ființe limitate de facultățile cognitive de care dispunem. Ceea ce putem face noi spre a concilia experiența sensibilă cu ființa absolută este să presupunem o realitate extrafenomenală desemnată ca **obiect transcendental**, despre care nu putem avea un concept asupra a ceea ce este el în sine, dar îi putem presupune existența. În contrast cu existența umană contingentă datorită lumii în care se încadrează, existența unei ființe necondiționat necesare înscrisă în realitatea extrafenomenală cuprinde întreaga realitate (fenomenul și noumenul). Ea este expresia unității absolute, care atrage după sine conceptul ființei unice, supreme. Această deducere a existenței necondiționat necesare din insuficiența existenței contingente poartă numele de **argument transcendental**. El reprezintă noutatea argumentativă kantiană concordantă **teoriei facultăților de cunoaștere** care a modelat perioada **critică**. Acest tip de argumentare este opus tipurilor tradiționale de argumentare a existenței ființei supreme.

În *Critica rațiunii practice* ființa supremă nu mai are în fața sa **intelectul** uman, a cărui imperfecțiune vine să o contracareze, ci **rațiunea** umană, care acționează prin **voință.** Aceasta din urmă ar trebui să facă față tendințelor antinomice către **legea morală** impusă de rațiune, pe de-o parte, și către **fericirea** dorită de sensibilitate, pe de altă parte. Dar ea nu îi face față numai prin propriile forțe, iar atunci Kant postulează ideea de **bine suprem** pe care voința umană ar trebui să îl urmărească, pentru a constitui, împreună cu **binele suveran** căruia îi este subordonat, întregul obiect al moralității. Aceste două idei morale de excepție nu pot fi realizate de voința umană, datorită imperfecțiunii sale principiale și a limitării vieții în cadrul căreia se exercită. Kant ne întreține speranța că ele

se vor putea realiza totuși, dar printr-un progres către infinit; spre a îl face conceptibil este postulată **nemurirea sufletului**.

Ideea progresului către infinit pe care trebuie să îl parcurgă cu gândirea și voința ființa umană în intenție morală își dezvăluie importanța în: 1) sublinierea limitării rațiunii speculative în scopul cunoașterii naturii; 2) unirea moralității cu religia. Ființei umane îi rămâne să spere în progresul către perfecțiunea sa morală, chiar și după ce viața sa terestră s-a încheiat, spre a putea participa la binele suveran. Această infinitate poate fi cuprinsă numai de Dumnezeu. El apare, așadar, ca o cauză a naturii, diferită totuși de natură, ce cuprinde principiul relației dintre fericire și virtute; această cauză face posibil binele suveran. Dumnezeu este determinat totodată ca **inteligența** și **voința** care constituie cauza naturii. Necesitatea postulării lui Dumnezeu drept cauză a lumii și a posibilității binelui suveran este doar una **subiectivă**, pentru a întreține speranța menționată. Ca să fie o necesitate obiectivă ar trebui să fie dată ca o datorie; dar o datorie a admiterii existenței acestei ființe nu se poate da. Față de doctrinele antice grecești care nu ofereau un concept satisfăcător al binelui suveran, doctrina creștină – spune Kant – fie și neconsiderată ca o doctrină religioasă, ci doar ca una morală, oferă singurul concept de bine suveran care satisface exigența rațiunii practice; numele său este **împărăția lui Dumnezeu**. În acest fel legea morală, prin conceptul de bine suveran, duce la **religie**, pentru care datoriile sunt recunoscute ca porunci divine, pentru că binele suveran nu poate fi așteptat decât de la o voință sfântă și bună, adică perfectă din punct de vedere moral, și atotputernică. Așadar, ființa imperfectă care este omul, nu poate spera să realizeze binele suveran decât prin acordul său cu voința divină.

Critica facultății de judecare ajunge spre ființa supremă prin judecarea scopurilor naturale și morale pe care și le poate formula ființa umană. În acest sens discuția se poartă (în secțiunea **teleologică**) între **teologia fizică**, ce pleacă de la scopurile naturii cunoscute empiric spre cauza supremă a naturii, și **teologia morală**, ce pleacă de la scopul moral al ființelor raționale din natură cunoscut *a priori* spre cauza supremă a naturii. Sub influența pietismului și consecvent axului moral al filosofiei sale, Kant consideră că teologia fizică nu aduce lumină în problema **scopului final** al Creației, care este prea îndepărtat de ea. Ceea ce poate face aceasta este să justifice

conceptul **subiectiv** de **cauză inteligentă a lumii** cu privire la posibilitatea obiectelor ce pot fi explicate prin scopuri. Argumentul său este acela că datele, respectiv, principiile care ar putea determina acest concept de cauză inteligentă a lumii sunt doar **empirice** și, așadar, ele nu pot fi extrase decât din experiență, prin intermediul efectelor produse de acea cauză inteligentă. Dar oferta experienței este foarte restrânsă cu privire la natură în totalitatea sa. Ne mai rămâne să gândim că ideea de ființă supremă există *a priori* în ființa umană; în acest fel se completează lacunele teologiei fizice, în ceea ce privește principiul original al scopurilor din natură, care este dependent de ideea de divinitate. Împreună cu ideea **apriorismului** ființei supreme, ideea de **scop final** trasează conturul explicației teleologice a ființei supreme inițiate de Kant. Creația ce include ființa umană dotată cu facultatea de judecare și lumea în cadrul căreia ființează cea dintâi este inutilă în afara ideii de scop final. Prin acesta, existența (lumea și omul) dobândește valoare, în sensul că lumea există pentru omul care o apreciază prin judecata sa și în funcție de care el își reglează, la rândul său, propria-i existență. Deasupra acestui scop se află acela prin care omul este subordonat legilor morale; pentru ființa umană el este un scop cu o valoare *a priori* certă. Față de acesta, scopurile naturii nu pot fi cunoscute *a priori* în ordinea fizică. Deși în virtutea legii morale omul se consideră obligat să tindă către un scop universal suprem, în ordinea naturii el este totuși incapabil să îl atingă. În măsura în care se tinde către acest scop, noi putem considera că acționăm în conformitate cu scopul final al unei posibile cauze inteligente a lumii, cauză pe care rațiunea noastră practică o poate admite, așadar, dintr-un temei moral. Această idee conturează **argumentul moral** al existenței lui Dumnezeu, pe care îl vom întâlni și în lucrarea de față. Conform lui noi trebuie să admitem o cauză morală a lumii ca un Creator al lumii sau Dumnezeu, pentru a presupune, conform legilor morale, un scop final. Acesta este un **argument subiectiv**, valabil numai pentru ființele umane în măsura în care ele nu sunt doar ființe înscrise în ordinea fizică a lumii, ci și în cea morală. Deși noi gândim cauzalitatea divină prin analogie cu un **intelect** (asemeni ființei umane sensibil-raționale), ființei divine nu îi poate fi atribuită totuși o astfel de facultate intelectuală. Intelectul uman și întreaga întrebuințare teoretică a rațiunii își manifestă incapacitatea

în raport cu ființa supremă care, în această raportare, nu este decât un **obiect de credință**. „*Credința* – spune Kant – (ca *habitus* nu ca *actus*) este modul moral de gândire a rațiunii, asupra a ceea ce trece drept adevăr, pentru ceea ce este inaccesibil cunoașterii teoretice" (§1 *Despre felul de ceea ce trece drpet adevăr printr-o credință practică*). Spre deosebire de acest tip de argumentare propus de Kant, care pune în valoare latura morală a ființei umane, tradiționalul **argument ontologic** al existenței lui Dumnezeu deduce existența absolut necesară a ființei originare numai din predicate ontologice. Conceptul unei astfel de ființe presupune necesitatea necondiționată a existenței sale și determinarea absolută din conceptul ei. Un alt tip de demonstrare a existenței lui Dumnezeu este dată de **argumentul teleologiei fizice**: el invocă scopurile fizice care – după Kant – nu oferă un concept determinat al ființei supreme ca ființă atotsuficientă, al cărei intelect este cauza lumii. Deși el este insuficient pentru teologie, meritul său este însă de a îndrepta atenția spre scopuri și, prin ele, spre un Creator originar inteligent al lumii; dar ceea ce convinge în problematica scopurilor este intervenția argumentului moral, prin faptul că ființei care se manifestă în scopurile naturii i se atribuie un scop final și o înțelepciune corespunzătoare. Teleologia morală construită în jurul argumentului moral este concepută spre a veni în întâmpinarea teologiei prin formularea unui **concept** determinat asupra cauzei supreme a lumii conform legilor morale, care satisface totodată scopul final al ființelor umane. Atributele acestui concept determinat sunt: atotștiință, omnipotență, omniprezență, ce se unesc cu scopul final moral, care este infinit. În acest fel, teologia morală poate furniza teologiei în genere conceptul de autor unic al lumii, iar religia poate fi văzută astfel ca o *„cunoaștere a datoriilor noastre ca porunci divine"* (*Observație generală asupra teleologiei*). *Religia doar în limitele rațiunii* va asimila ideea de Dumnezeu ca ființă morală, față de care ființa umană are de îndeplinit datorii la fel de stricte ca față de legea morală.

Religie și moralitate

În sistemul rațiunii pure, religia nu se prezintă ca o disciplină centrală – după cum este morala – întrucât nu este construită în jurul autodeterminării umane. În *Prefața* la prima ediție a *Religiei*

doar în limitele rațiunii Kant enunță expres disjuncția religiei de moralitate, datorită ierarhiei facultăților de cunoaștere, care se particularizează în raportarea lor diferită la lege și datorie. Ascendentul pe care îl are morala față de religie este acela că prima se adresează ființei umane libere care, prin rațiunea sa, se supune legii morale necondiționate. Urmărirea legii este o necesitate morală; ea poartă numele de datorie, pe care aceeași ființă liberă și-o dă prin rațiunea sa, nefiind determinată spre aceasta de nici un imbold exterior (inclusiv de altă ființă superioară sieși), căci – spune el – „înlocuitor pentru lipsa sa de moralitate" nu poate exista. Din felul în care se îndeplinește datoria apare diferența esențială între independența umană a moralității, unde datoria se întemeiază pe libertatea rațiunii practice și dependența de divinitate a datoriei omului religios.

Dacă exercitarea rațiunii ca autodeterminare este cea care îndepărtează morala de religie, exercitarea rațiunii prin **scopuri** este cea care le unește. **Relația** omului/agent moral cu legea și datoria îi creează acestuia două scopuri: unul **obiectiv** dat de **voința** care urmărește sarcina dată de rațiune și altul **subiectiv**, dat de **putința** de a satisface prin forțele sale individuale sarcina obiectivă a rațiunii. Totuși, în moralitate scopul nu trebuie să devină o reprezentare care să preceadă determinarea voinței, dat fiind că el nu are o relație necesară cu raționalitatea prin care se exprimă legea morală. Considerând obligativitatea morală ca un îndemn către **forma** legiferării, singura care exprimă raționalitatea în universalitatea sa, scopul apare ca reversul obligativității morale; el nu este nici **formal**, nici **universal**, precum sunt datoria și legea, ci **material** și **individualizat**. Din această poziționare a scopului în raport cu obligativitatea morală reiese că pentru a acționa corect morala se poate dispensa de scop. Cu toate acestea, morala are o relație necesară cu scopul, mai ales în raport cu religia; dar scopul nu apare anterior determinării voinței, ci ulterior ei, în efectul pe care îl produce. Așadar, scopul nu determină liberul arbitru ca temei, ci ca o consecință a determinării sale de către legea morală. El apare în acțiunea corectă (rezultată din comportamentul moral) și în finalizarea comportamentului. Acest scop moral general este definit de Kant ca un obiect ce „reunește condiția formală a tuturor scopurilor pe care trebuie să le avem (datoria) cu condiționatul

adecvat acestor scopuri pe care le urmăm" (*Prefață la prima ediție*). În totalitatea sa el se numește **binele suprem din lume.** Calitatea sa de excepție impune – în vederea realizării sale – o ființă morală supremă. Ea este cea care unește religia cu moralitatea, în pofida disjuncției lor din perspectiva libertății umane. Această ființă excepțională trebuie să fie **sfântă**, spre a satisface condiția religiei de a se detașa total de tot ceea ce este sensibil, și **atotputernică**, spre a satisface condiția moralității de a acționa prin voință.

Adina Davidovich („How to read *Religion within the Limits of Reason Alone*") este de părere că datorită relației strânse dintre **scop** și gândirea ființei supreme, lectura principalei lucrări kantiene asupra religiei trebuie să înceapă cu „citirea atentă" a *Criticii facultății de judecare*. Se va observa atunci – spune ea – că motivul unificator constă în faptul că „rațiunea are o putere de reflecție al cărei principiu guvernator este gândirea unui proiectant moral al universului"; „gândirea sa reflexivă furnizează cea mai necesară punte între teorie și praxis" (p. 1).

Într-o lume creată numai prin rațiunea practică, din care omul ce respectă legea morală ar face parte ca membru, legea morală ar cere realizarea binelui suprem care va fi posibil prin el însuși. În vederea acestui scop suprem el ar consimți să renunțe la fericirea sa personală, înțeleasă ca o satisfacere a laturii sale sensibile. Această renunțare este o constrângere impusă de rațiune, prin care în afară de datoria de a urmări legea morală el gândește și un scop final ce apare ca o consecință a rațiunii. În această nouă situație morală, legea care trebuie să inspire **respect** fără să fie o trebuință, se extinde spre a admite scopul final moral al rațiunii exprimat în propoziția: „fă din cel mai mare bine posibil în lume scopul tău final" (*Prefață la prima ediție*). Prin această extensie a imperativului categoric ce nu se întâlnește în lucrările practice anterioare ale lui Kant, se afirmă că acest om ce respectă legea morală și își fixează un bine suprem îl gândește totodată pe legiferatorul atotputernic situat în afara sa, în a cărui voință se află scopul final năzuit de el ca ființă umană morală. Conform acestui raționament, Kant poate afirma că „morala duce, inevitabil, la religie" (ibidem).

Binele și răul moral. Răul radical

Conform raționamentului de mai sus, religia lipsită de un fundament moral ar satisface numai latura sa exterioară, cea a îndeplinirii activităților de cult, după cum morala lipsită de postulate religioase nu ar putea da ființei umane speranța în finalitatea procesualității morale. Așadar, spre a ști ceea ce este **bine** sau **rău** în fața lui Dumnezeu înseamnă a ști ceea ce este bine sau rău față de celelalte ființe umane. În virtutea acestei interrelații, este numită bună sau moral-bună numai ființa umană care și-a luat drept imbold al judecății sale practice **legea morală**. Dar legea morală este unică cu privire la îndeplinirea datoriei, și astfel nu este posibilă despărțirea sa în maxime conforme și contrare legii. Datorită acestei condiții restrictive, un om nu poate fi în același timp **moral-bun** în anumite contexte și **moral-rău** în altele.

Spre a evalua șansele ființei umane de a deveni un agent moral, deci de a realiza binele sau răul moral, Kant distinge trei clase de ființe umane:

1. Cu predispoziții către **animalitate**, în care omul are trei feluri de **instincte**, unite de Kant prin denumirea generică de „iubire de sine fizică și doar **mecanică**"; acestea pleacă de la conservarea omului în calitate de individ și trec prin conservarea sa ca specie care se propagă prin instinctul sexual, încheindu-se cu conservarea omului în calitate de cetățean:
2. Cu predispoziții către **umanitate**, care trebuie să conțină în plus față de cele anterioare și **raționalitate**, inclusă în „iubirea fizică de sine **comparată**". Din aceasta provine înclinația omului de a **dobândi valoare în opinia celuilalt**, unde **egalitatea** cu ceilalți este cea mai apreciată, iar **superioritatea** față de ceilalți este cea mai râvnită. Această ultimă înclinație poate degenera în **gelozie** sau **rivalitate**, pe care se grefează vicii ale **civilizației**, precum și ostilități secrete și publice. Atunci când acest gen de răutate manifestat de viciile civilizației a atins gradul maxim depășind conceptul de umanitate, apar **invidia, nerecunoștința, bucuria față de răul altuia**, subsumate **viciilor satanice.**

3. Cu predispoziții către **personalitate**, unde raționalitatea dezvoltă capacitatea responsabilității față de propriile acte; ea este predispoziția cea mai elevată a ființei umane, pentru că prin ea liberul arbitru dobândește imboldul de a respecta legea morală. Un astfel de liber arbitru care se autodetermină în vederea respectării legii este definitoriu pentru **caracterul bun**. El se dobândește prin voință și rațiune.

Toate aceste trei predispoziții au drept sursă rațiunea; dar prima are numai rațiunea în genere, a doua rațiunea practică care lasă să subziste imbolduri ne-morale, iar a treia este tipic morală, fiind capabilă să dea legi necondiționate. Kant le consideră **bune** nu numai **negativ**, în sensul că nu se opun legii morale, dar și **pozitiv**, în sensul că favorizează îndeplinirea binelui. De asemenea, el le mai consideră ca fiind **originare**, întrucât se încadrează cu necesitate în posibilitățile naturii umane; fără ele ființa umană nu ar putea exista.

Așadar, stimularea sau desăvârșirea predispoziției originare către raționalitate înseamnă totodată și stimularea binelui. Ea necesită punerea în acțiune a liberului arbitru în ipostaza sa liberă, care urmează să preia în maxima sa (în principiul său subiectiv) imboldurile corespunzătoare acestei predispoziții; căci dacă el însuși nu s-ar implica, nu i s-ar putea imputa nimic, iar atunci nu ar fi nici **bun**, nici **rău** moral. Dacă în vederea realizării binelui moral în afară de raționalitate și libertate se presupune o intervenție supranaturală, care ar consta fie din reducerea obstacolelor, fie dintr-un ajutor pozitiv, important pentru om – spune Kant – nu este atât ajutorul supranatural ca atare, cât pregătirea în vederea acestuia sau **demnitatea** de a îl primi; desigur, Kant înclină balanța spre ultima, pentru că realizarea sa necesită exercitarea principiilor morale. Ea devine posibilă datorită existenței, în orice ființă umană, a unui germene de puritate ce favorizează manifestarea binelui, care a rezistat atât anihilării, cât și coruperii. O astfel de corupere ar fi iubirea de sine care, luată drept principiu al maximelor, constituie sursa răului. Dar în cazul în care iubirea de sine este temperată de rațiune și are un scop corespunzător care vizează o prosperitate de durată, pentru care se vor găsi mijloacele cele mai convenabile, ea poate fi benefică și este bine să fie preluată în maximele practice.

Rațiunea îi pune în valoare înclinația naturală spre susținerea vieții, care încă nu este morală. Ea se numește **iubire rațională de sine**, care deși nu este morală nu este totuși indiferentă față de aceasta, întrucât poate sesiza dezacordul dintre principiul subiectiv și principiul obiectiv, respectiv dintre maximă și legea morală. Desigur că raționalizarea înclinațiilor morale se produce acolo unde germenele de puritate se manifestă într-o ființă cu predispoziții către personalitate. Aici el are rolul de imbold către respectarea legii morale, fiind **suficient** să determine liberul arbitru. Acel bine originar pur este asemănat de Kant cu sfințenia, datorită caracterului său excepțional; este, deci, „**sfințenia maximelor** în urmărirea datoriei" (IV. *Despre originea răului în natura umană*). Ceea ce este remarcabil față de cele practice anterioare este evidențierea importanței morale a căii către sfințenie, cu toate că maxima se află la o distanță considerabilă față de punerea sa în practică. Accentuarea acestei decizii atrage după sine și accentuarea **intenției** morale, care va fi valorificată în definirea **virtuții**. Așadar, Kant va defini virtutea în acest context ca „intenția fermă și abilă de a își îndeplini datoria... conform legalității" (ibidem), care desemnează caracterul empiric al virtuții. Urmărirea legii în propria maximă are loc **treptat**, mergând chiar până la a deveni o „obișnuință îndelungată", unde prin perfectarea comportamentului se ajunge la învingerea tendinței către viciu. Ea necesită o **transformare a moravurilor**, pentru care nu este necesară și **transformarea inimii**. Dar pe lângă acest bine **legal**, al conformării acțiunii cu legea, mai există și binele **moral**, ce corespunde caracterului inteligibil al virtuții; el este realizat de omul care a reușit să își domine sensibilitatea, fiind caracterizat ca moral bun. El este cel care îl satisface pe Dumnezeu. În acest caz virtutea este direct dependentă de un singur imbold, și anume de reprezentarea datoriei. Aici reforma progresivă a comportamentului nu mai este suficientă, fiind necesară chiar **revoluționarea** dispoziției omului, însoțită de revoluționarea modului de gândire și a modului de simțire sau trecerea către maxima sfințeniei; căci, dacă fundamentul maximelor rămâne impur, reformarea progresivă a comportamentului rămâne improprie. *Evanghelia Sfântului Ioan* III, 5 și I *Moise* I, 2 sesizează aceste transformări diferite însoțite de transformarea inimii.

Rezultă că educarea morală nu trebuie să înceapă cu îndreptarea moravurilor, respectiv cu renunțarea la vicii, ci cu

transformarea modului de gândire și prin el cu întemeierea caracterului. S-ar putea crede că **exemplele** de acțiuni conforme legii date de oamenii buni pot servi la întreținerea și cultivarea predispoziției originare către bine. Este sigur că ele nu pot dăuna, dar numai **admirarea** acțiunilor virtuoase nu produce dispoziția corectă în vederea realizării binelui moral, pentru că admirația nu este meritorie prin ea însăși, iar valoare are numai propria acțiune conformă legii morale (IV. *Despre originea răului în natura umană*). Conceptul de **libertate** prin care se ajunge la o astfel de acțiune morală sau la binele moral, datorită **necesității** sale, poate fi conciliat cu ideea de Dumnezeu ca ființă **necesară**. Legea morală care acționează prin libertate în vederea binelui este suficientă spre a porunci transformarea omului într-unul mai bun. Urmează ca această poruncă necondiționată exprimată prin ceea ce **trebuie** să facă să fie dublată de ceea ce **poate** face el. Diferența dintre putință și trebuință este preluată de ajutorul supranatural de care vorbea Kant, cu care uneori ființa supremă îl poate gratifica pe om.

Dacă ființa umană are predispoziții sau înclinații către bine, tot astfel ea are astfel de temeiuri subiective și către rău. După Kant, înclinația către **rău** se manifestă prin **imperfecțiune, impuritate** și **corupere:** 1) **imperfecțiunea** naturii umane, căreia nu îi corespunde nici o inimă bună, nici o inimă rea, ci una slabă, nu este capabilă să își aleagă maxime morale în care să își reprezinte legea morală. Imperfecțiunea preia binele în maxima liberului arbitru, care bine este în idee, din punct de vedere obiectiv, un imbold invincibil, dar din punct de vedere subiectiv, atunci când se cere ca în practică să fie urmărit în propriile maxime, el este mai slab decât înclinația; 2) **impuritatea** inimii sau a naturii umane constă din **înclinația** de a combina **imbolduri morale** cu **imorale** într-o intenție bună, în virtutea maximelor bune. Ea se manifestă în cadrul unei maxime morale ce urmărește legea; și deși este puternică și realizabilă, ea nu este pură, adică imboldul liberului arbitru în vederea îndeplinirii datoriei nu este doar legea morală; 3) răutatea naturii umane sau **coruperea** inimii umane se manifestă atunci când liberul arbitru își formulează maxime ce subordonează imboldurile rezultate din legea morală unor imbolduri nemorale. Se spune că această tendință „pervertește ordinea morală relativă la imboldurile unui liber arbitru în ipostaza sa **liberă**"; și cu toate că liberul arbitru

ar putea realiza acțiuni bune din punct de vedere legal (al conformării intenției cu legea), din punct de vedere moral (al determinării la acțiune doar din imboldul legii) dispoziția este rea, dat fiind că modul de gândire este viciat în temeiul său. Tendința oamenilor (chiar a celor mai buni) de a întreprinde acțiuni rele se prezintă ca una **universală**, căci ea este înscrisă în natura umană.

Alături de astfel de înclinații, ființa umană manifestă și unele tendințe către rău; acestea sunt: 1) **fizice**, atunci când aparțin liberului arbitru al omului în calitate de ființă a naturii: în acest caz tendința către răul moral este deficitară, întrucât în această poziție el nu poate dispune de libertate de alegere; 2) **morale**, atunci când aparțin liberului arbitru al omului în calitate de ființă morală. Din facultatea morală poate porni și o tendință spre răul moral, asupra căruia omul să poarte responsabilitatea. Ea se manifestă în **făptuire**. Tendința către rău este considerată, așadar, în două sensuri diferite raportate la conceptul de libertate. Liberul arbitru poate adopta maxima supremă, conformă sau contrară legii, sau se poate exercita asupra unor obiecte conform maximelor adoptate. Kant spune că tendința către rău este o faptă în primul sens, ca păcat originar, dar totodată ea constituie temeiul formal al oricărei fapte contrare legii, ca viciu. În primul sens, răul este o faptă inteligibilă, cognoscibilă prin rațiune, atemporală; ea se numește **vină** și este înnăscută; așadar, ea nu poate fi distrusă (asemănarea sa cu păcatul originar este foarte evidentă). În al doilea sens, răul este o faptă empirică, sensibilă, temporală.

Când se spune că „omul este rău de la natură" trebuie să înțelegem că el are **conștiința** legii morale, dar **ocazional** s-a îndepărtat de ea în maxima pe care a adoptat-o. Această tendință este considerată **subiectiv necesară** pentru întreaga specie umană, întrucât se manifestă în genere la orice om, chiar și la cel mai bun; dacă ar fi **obiectiv necesară** – spune Kant – ar trebui ca răutatea să fie dedusă din conceptul de om în genere, deci din cel de specie umană. Tendința moral rea, care este totodată o predispoziție naturală, atrage **responsabilitatea** omului, întrucât apare în maxime ale liberului arbitru contrare legii.

Asupra tendinței către rău în natura umană există dovezi ale experienței: ele prezintă dezacordul ocazional al liberului arbitru față de lege. Totuși, acestea sunt doar exemple din care nu se poate

deduce **natura** tendinței către rău, nici **temeiul** dezacordului dintre liberul arbitru și lege. Așadar, *a posteriori* nu se poate afla nimic asupra acestor origini. Dat fiind că atât liberul arbitru în ipostaza sa liberă, cât și legea morală nu au concepte **empirice** care să poată fi revelate în experiență, rezultă că tendința către rău se întemeiază în nivelul inteligibil, putând fi dedusă *a priori* din conceptul de rău. Philip J. Rossi („Moral Struggle and Moral Conversion") subliniază faptul că pentru agenții morali sursa răului moral nu urmează, la fel ca în *Întemeierea metafizicii moravurilor* și în *Critica rațiunii practice*, distincția dintre sensibil și inteligibil; ci ea se află în întregime în latura inteligibilă, și anume în structura libertății umane (p. 291-292).

Există o părere comună după care temeiul răului s-ar afla în: 1) **sensibilitatea** umană și în **înclinațiile** naturale provenite de aici. În fapt, spune Kant, față de acestea, noi nu suntem **responsabili**, precum suntem față de rău, care se raportează la moralitatea subiectului, ce are posibilitatea de a acționa **liber**. Răul apare, așadar, ca o lipsă morală ce atrage după sine **vina** morală de care omul poate fi făcut responsabil. Spre deosebire de el și de sfera moralității în care se înscrie, asupra tuturor celor naturale omul nu poate fi făcut responsabil; în acest fel trebuie considerate cele ce decurg din sensibilitate. De asemenea, temeiul răului nu se poate afla în 2) **pervertirea** rațiunii moral-legiferatoare; aceasta ar însemna ca rațiunea să se poată ridica deasupra legii și să poată nega obligativitatea rezultată din ea – ceea ce este imposibil. O ființă ce acționează liber nu poate fi gândită ca eliberată de legea morală ce guvernează toate ființele umane; aceasta – spune Kant – ar însemna să gândim o „cauză ce acționează fără nici o lege" – ceea ce este contradictoriu.

Totuși, precizează Kant, sensibilitatea nu este străină de întemeierea răului moral, dar ea poate fi implicată prea puțin, dat fiind că face din om o ființă „pur **animalică**". Fie că rămânem la acest nivel pur animalic unde rațiunea este ineficientă, fie că rațiunea se eliberează de rigorile legii morale, nu putem surprinde în ele poziția tipic umană. În primul caz pentru că ființa umană nu este exclusiv animalică, iar în ultimul caz pentru că aceeași ființă nu este exclusiv diabolică. La acest tip de ființă s-ar ajunge prin **rațiunea rea**, cu o voință corespunzătoare, absolut rea, care și-ar lua drept imbold

opoziția contra legii morale. Această opoziție determină liberul arbitru, care ar transforma ființa umană într-o „ființă **diabolică**" (III. *Omul este rău de la natură*). John Silber („Kant at Auschwitz") se înscrie în fals față de neacceptarea de către Kant a ființelor exclusiv diabolice, ce resping legea morală „cu sfidare și putere"; Kant - spune el – ignoră personalitățile diabolice ale timpului său, ca Robespierre, deși ele sunt „exemple palide în comparație cu cele care s-au manifestat în totalitarismele timpului nostru...Din motive conceptuale Kant respinge orice speculație asupra ființelor diabolice: în teoria sa aceste ființe sunt fie transcendente (deci dincolo de experiența umană) sau dacă sunt prezentate în limitele experienței umane, slăbiciunea lor rezultă dintr-un grad de neputință" (p. 199). William Clohesy („A Constitution for a Race of Devil") este de părere că, pentru oameni, guvernarea cea mai acceptabilă ar fi republica. „Ei ar dori un executiv puternic, cunoscându-se pe sine cât de incorigibili și înșelători sunt. Dar ei ar dori și întreaga protecție prin drepturile civile, proceduri corespunzătoare și alte avantaje procedurale, ca și posibilitatea de participare la guvernare" (p. 739).

Omul – declară cu accente pietiste și iluministe Kant – chiar dacă este considerat unul excesiv de rău – nu încalcă legea din simpla nesupunere față de ea; căci o astfel de nesupunere nu este posibilă, dată fiind predispoziția morală (către bine) universală. Dacă totuși se înregistrează dezacorduri între liberul arbitru al omului și legea morală, care îl împiedică să preia legea ca temei suficient de determinare al maximei sale supreme, se spune că aceste dezacorduri au loc datorită imboldurilor sensibilității, ce acționează contrar legii. Procedând astfel, principiul subiectiv al **iubirii de sine** cuprins în aceste imbolduri intră în conflict cu principiul obiectiv al **datoriei** cuprins în **legea morală**. Acceptarea în maxime a acestor elemente de subiectivitate, ce trec drept **suficiente prin ele însele**, fără a simți obiectivitatea legii morale care se impune din interior, caracterizează – după Kant – omul rău din punct de vedere moral.

Diferența dintre omul **bun** și omul **rău** nu constă în diferența de imbolduri pe care le adoptă în maximele lor, ci – spune Kant – în ordinea prin care **subordonează** imboldurile. În acest fel omul, chiar și cel mai bun, devine rău pentru că în maxima sa inversează ordinea morală a imboldurilor, adică pune principiul **subiectiv** al

iubirii de sine alături de principiul **obiectiv** care este legea. Dar, întrucât coexistența celor două este imposibilă, unul trebuie **subordonat** celuilalt în calitate de condiție supremă a sa. Se poate întâmpla ca la nivelul inteligibil să aibă loc inversiunea menționată de imbolduri din care să rezulte răul moral, iar la nivelul empiric să aibă loc acțiuni conforme legii, ca și cum ar rezulta din principii pure. Ca atare. binele poate apărea la nivelul empiric, iar răul la nivelul inteligibil. Complexitatea și lipsa de omogenitate a acestei teorii asupra binelui și răului în raport cu marile modele antice este foarte evidentă, deși Kant a asimilat idei importante ale doctrinelor morale stoice și platonice.

În natura umană, consideră Kant, există o tendință naturală către rău, care este moral rea, pentru că este întreținută printr-un liber arbitru în ipostaza sa liberă, de care subiectul poate fi făcut responsabil. Acest fel de rău se numește **radical**, pentru că despre el se spune că are forța de „a submina temeiul tuturor maximelor, neputând fi **distrus** doar prin forțele umane". Deși terminologic **răul radicai** apare și la Baumgarten în *Praectiones theologicae dogmaticae*, Kant i-a dat o importanță mai mare prin joncțiunea pe care a făcut-o între morala sa și religia creștină, el explicând de ce forța binelui nu este nelimitată, rămânând întotdeauna un cuantum de rău ce nu poate fi anihilat. Totuși. Kant ne dă speranța că prin libertatea de care dispune, ființa umană are **posibilitatea** de a îl stăpâni.

Răului radical îi corespunde **vina înnăscută**, care apare de timpuriu în întrebuințarea de către om a libertății și, ca atare. atrage responsabilitatea; când este **premeditată,** ea se caracterizează prin **viclenia** inimii umane, omul înșelându-se atunci asupra dispozițiilor sale bune sau rele; cu toate că acțiunile sale nu au drept consecință răul (deși maximele sale ar putea duce către rău), el nu își culpabilizează dispozițiile, ci își găsește o justificare față de legea pe care nu o respectă. Omul împovărat cu o astfel de vină obișnuiește să nu își examineze dispozițiile, să se sustragă de la consecințele legii, să fie necinstit, ipocrit, să înșele și, în general, să împiedice întemeierea dispoziției morale autentice în sine. Ea se caracterizează printr-o lipsă de demnitate, care – spune Kant – împiedică facultatea de judecare morală să dezvolte germenele binelui, aruncând o lumină defavorabilă asupra speciei umane (III. *Omul este rău de la natură*). Eric Weil (*Problèmes kantiens*) este de părere că prin acest rău extrem dar deliberat, care a pierdut

implicarea sa morală, Hegel va desemna pasiunile, interesul individual, care vor furniza motorul istoriei, fiind, în genere, cel de care se servește **viclenia rațiunii**.

Dacă am voi să cercetăm originea (temporală) răului, noi nu ar trebui să procedăm ca la evenimentele din lumea naturală, întrucât primul se produce conform legilor libertății, iar ultimele conform legilor naturii. O astfel de explicație falsă este cea care consideră răul o **moștenire** de la strămoși. Ea se datorește aprecierii răului real din acțiuni, iar nu a tendinței către rău (*peccatum in potentia*) și a poziției deținute de liberul arbitru. Or, originea acțiunii rele – spune Kant – trebuie căutată începând cu starea de nevinovăție a omului înainte de a comite acțiunea rea, pentru a se ajunge la „întrebuințarea **originară** a liberului său arbitru", independent de cauzele naturale care l-ar fi putut influența (IV. *Despre originea răului în natura umană*).

Modul kantian de concepere a originii răului, deși este încadrat în structura morală a filosofiei sale transcendentale, este congruent cu reprezentarea de către *Scriptură* a originii răului, ca un **început** în specia umană. Dar, spre deosebire de morala kantiană, unde răul apare din folosirea improprie a **libertății**, *Scriptura* invocă în același caz **păcatul** față de porunca divină, poruncă ce poate fi privită și ca un corespondent al legii. Starea anterioară tendinței către rău este pentru cele două doctrine una de **nevinovăție**; ei i se impune legea morală ca o **interdicție** față de înclinațiile ce pot apărea datorită impurității originare a omului. La fel apare și în I. *Moise*, II, 16, 17. Legea care se impune omului **necondiționat** nu este considerată de el un imbold suficient, el lăsându-se tentat și de alte imbolduri (ibidem, III, 6), care pot fi bune doar **condiționat**. Datorită impurității conținute originar în natura umană se ajunge ca în acțiunile provenite din **libertate** și înfăptuite **conștient**, legea datoriei să nu fie urmată din datorie, ci **întotdeauna** și din alte intenții. Așadar, atât omul reprezentat de religie, cât și cel reprezentat de filosofia transcendentală kantiană pun la îndoială **rigurozitatea** poruncii, care prin sofisme este trecută asupra unui element **condiționat** cuprins în principiul iubirii de sine. El este preluat în maxima acțiunilor și astfel s-a produs **păcatul** (III, 6) de către primul om, Adam, fiind perpetuat cu ajutorul tuturor oamenilor. Dar în timp ce Adam era inițial

nevinovat, toți descendenții săi au început să își piardă nevinovăția și să poarte însemnele vinei comise de el.

Speranța pe care ne-o dă teoria morală kantiană este aceea că datorită predispozițiilor umane atât către bine cât și către rău există posibilitatea transformării de la rău la bine; ea însă nu se face în mod natural, nici prin conștiința nemijlocită, dar nici prin dovada dată de comportamentul prezent (ulterior convertirii morale), dat fiind că temeiul subiectiv al maximelor adoptate, ceea ce se numește „profunzimea inimii", rămâne impenetrabil omului. Ceea ce poate face el efectiv este **să spere** că întrebuințându-și propriile sale forțe va ajunge, printr-o dispoziție mai bună, la calea ce duce către bine. Pentru a ajunge la o astfel de cale a purității morale, spune Kant, rațiunea care este „leneșă" de la natură în pregătirea morală, invocă idei religioase impure, cum ar fi cea care pretinde că Dumnezeu ar face din principiul fericirii condiția supremă a poruncilor sale; ceea ce este fals, întrucât religiile se divizează, după Kant, fie în cele ale **cultului**, care **solicită favoruri**, fie în cea **morală**, a **comportamentului bun**. În cadrul celei dintâi Dumnezeu îl poate ierta pe om de păcate făcându-l **fericit**, fără însă a îi cere să devină un om **mai bun**. Dacă această cale nu este posibilă, Dumnezeu l-ar putea face pe om mai bun cu condiția ca el să **se roage**, adică să își **dorească** ceva, pentru că se adresează unei ființe atotvăzătoare, deci care i-ar putea îndeplini orice dorință (caz în care orice om ar putea deveni bun – spune Kant - condiția de a se ruga fiind la îndemâna fiecăruia). Religia creștină este considerată singura **religie morală**, unde există un principiu fundamental, conform căruia fiecare om trebuie să facă tot ceea ce poate spre a deveni mai bun. Peste tot în *Evangheliii* întâlnim parabole care ne duc către această idee. Una dintre ele este cea care avertizează asupra inoportunității îngropării propriului talent sau ca în *Luca* IX, 12-16, a **talantului**. Numai după ce omul și-a dezvoltat toate predispozițiile naturale el poate spera într-o participare supranaturală care le va întregi pe primele. Rămâne la latitudinea ființei atotputernice să stabilească în ce fel le va întregi; ceea ce rămâne la latitudinea omului este **făptuirea** în vederea obținerii **demnității de a merita ajutorul divin** (IV. *Despre originea răului în natura umană*).

Fiul lui Dumnezeu, prototip de umanitate

Umanitatea ce caracterizează lumea este considerată, în religia morală kantiană, unicul obiect al deciziei divine și scopul Creației, pentru că ea poate ajunge la **perfecțiunea morală**; condiția sa supremă este **fericirea**, ce decurge nemijlocit din voința ființei absolute. Ea se întrupează în Fiul lui Dumnezeu, care este reflexul măreției Tatălui și dovada iubirii de către sine a lumii. Prin asemănarea cu el, toate celelalte ființe raționale create se pot apropia de Dumnezeu, putându-se considera „copii" ai săi. Pentru ele, acesta este un prototip, un ideal de perfecțiune morală, ale cărui predispoziții morale constituie pentru toți ceilalți o **datorie** universală de urmat. Kant spune că el ne parvine prin propria noastră rațiune, de care însă nu putem da seama, pentru că nu știm cum s-a produs instalarea sa în ființa umană, ci știm doar să îl receptăm. Se spune că el a coborât din cer până la noi pentru ca oamenii răi să se elibereze de rău și să se ridice la idealul său de sfințenie. Și ne poate ridica spre acest ideal, pentru că umanitatea, consideră Kant, nu este în sine rea, întrucât prin originea sa include un germene de puritate. Fiul lui Dumnezeu a venit cu sfințenia sa perfectă și cu predispoziții divine să îl salveze pe om, înfăptuind binele lumii prin doctrina și exemplul său de o mare umilință. Dar omul nu se poate elibera de vină prin acest exemplu. Ceea ce poate face el este ca prin credința sa în acest Fiu al lui Dumnezeu care s-a întrupat în natura umană să depășească obstacolele, tinzând spre perfecțiune. În acest fel omul poate spera să îl satisfacă pe Tatăl și să se mântuiască. J. N. Findlay (*Kant and the Transcendental Object*) consideră că în tratarea exemplului de sfințenie pe care îl dă omului Fiul lui Dumnezeu se reflectă pietismul originar al lui Kant, pe care el l-a integrat ulterior în Iluminismul secolului al XVIII-lea. Dat fiind că Iisus este „creditat cu o subzistență metafizică eternă", forța exemplului său scade în loc să crească. Totuși, „efectul vieții sale este de a ne da speranța că noi...cu ajutorul unui spirit întărit, reconfortant, ce iradiază de la sursa primă de bunătate și rațiune, am fi capabili să ne apropiem tot mai mult de sfințenia sa absolută" (p. 321).

Ideea conformării omului cu prototipul de sfințenie se află în rațiunea umană legiferatoare; conformitatea cu ea este asemănătoare celei cu legea morală, întrucât acționează ca un **imperativ** ce se

adresează facultății voinței: de aceea el trebuie să fie dublat de **putință**, de totalitatea facultăților practice care duc spre realizarea prototipului. Demonstrarea sa este, ca atare, asemănătoare celei a conceptelor *a priori*: întrucât în experiență nu există nici un exemplu de conformare perfectă cu legea/prototipul ca atare, această idee este **neempirică**; rezultă că ideea de om moral care să îl satisfacă pe Dumnezeu se află în propria noastră rațiune. Și fiind în noi – consideră Kant – așteptarea de **miracole** din partea acestui om perfect este dovada unei „**necredințe** morale", care mărturisește, de altfel, lipsa credinței în virtute. Noi trebuie să credem în validitatea practică a acelei idei care se află în rațiunea noastră, după care miracolele pot proveni din principiul bun, dar ele nu pot confirma ideea de prototip; numai această credință are **valoare morală**.

Despre originea Fiului lui Dumnezeu, care a avut o dispoziție cu adevărat divină ce s-a răsfrânt asupra doctrinei și vieții sale, dând **exemplul** unui om care îl poate satisface pe Dumnezeu prin binele incomensurabil pe care l-a produs în lume și prin revoluționarea speciei umane, se poate spune că este atât **naturală** (pentru că viața și exemplul pe care l-a dat oamenilor au loc în cadrul lumii naturale), cât și **supranaturală** (pentru că îl reprezintă pe Tatăl). Cea din urmă supoziție, precizează Kant, nu ne este de nici un folos în intenție practică, pentru că prototipul acestui fenomen supranatural trebuie căutat numai în noi înșine (deși suntem oameni cu o origine naturală). Dacă natura sa ar fi fost concepută ca fiind supranaturală, trebuia să dispună de o puritate înnăscută nu numai dobândită a voinței, datorită căreia încălcarea legii ar fi fost imposibilă – caz în care distanța față de oamenii obișnuiți, cu o origine naturală, ar fi fost incomensurabilă, iar el nu ar mai fi putut fi luat drept **exemplu**. Acest om excepțional cu o natură asemănătoare celei umane a fost supus acelorași înclinații naturale și, respectiv, tentații de a încălca legea ca și ceilalți oameni.

Posibilitatea de realizare a ideii de umanitate din noi care îl satisface pe Dumnezeu și care se referă la **sfințenia** legiferatorului în raport cu deficiențele propriei noastre justiții este obstrucționată de 1) distanța enormă dintre **binele** pe care trebuie să îl realizăm în noi și **răul** de la care plecăm inevitabil. Ea se răsfrânge asupra faptei, adică a modului nostru de viață, care nu se poate conforma cu sfințenia legii în niciun timp determinat. Și totuși, precizează

Kant, calitatea morală a omului trebuie să se pună de acord cu sfințenia, pe care o va face datorită dispoziției existente în maxima universală și pură a acordului comportamentului cu legea. De aici trebuie să se dezvolte orice bine ce provine dintr-un principiu sfânt, pe care omul l-a adoptat ca maximă supremă. Această transformare este posibilă, **dat** fiind că binele este **dat** ca o **datorie**. Se pare că dificultatea nu constă atât în realizabilitatea sa, cât în considerarea **dispoziției** drept **faptă**, faptă care este întotdeauna deficitară. Totuși, cea din urmă prezintă un **progres** continuu de la **binele** deficitar la **mai bine**, teoretic spre infinit, dar practic limitată temporar la raportul cauză-efect. Ca atare, spune Kant, noi trebuie să considerăm **binele** din noi **întotdeauna** numai în **fenomen**, conform faptei, ca fiind insuficient în raport cu o lege sfântă. Dar progresul binelui spre infinit, spre conformarea cu legea, întrucât provine dintr-o **dispoziție suprasensibilă**, este apreciat de ființa supremă care dispune de intuiția intelectuală pură (deci într-un mod corespunzător); datorită intervenției unui astfel de instrument cognitiv de excepție cum este intuiția intelectuală, omul ar putea **spera** ca în pofida **imperfecțiunii** sale originare să îl **satisfacă** pe Dumnezeu atunci când existența sa s-ar întrerupe. Aici **dispoziția** este considerată o **compensație** pentru **neconformarea** cu datoria și, prin urmare, a răului real. Și chiar se poate spune că în dispoziție se află **calitatea morală** a omului, care îl poate satisface pe Dumnezeu.

În fața omului care se străduiește către bine mai apare și o altă dificultate atunci când se raportează la **bunătatea** divină, unde 2) se pune problema **fericirii morale**. Ea – spune Kant – nu trebuie înțeleasă ca mulțumirea permanentă față de propria sa **stare fizică**, care constituie **fericirea fizică**, ci „realitatea și **persistența** unei dispoziții întotdeauna progresive cu privire la bine", care nu regresează niciodată (IV. *Despre originea răului în natura umană*). Prin această dispoziție, de care noi trebuie să ne asigurăm cu fermitate, omul își imaginează că poate avea acces la împărăția lui Dumnezeu.

Sinteza realizată de Kant între filosofia sa practică și religia creștină face ca dispoziția bună și pură a sufletului omenesc să fie asemănată cu un spirit bun călăuzitor de care noi suntem conștienți. Certitudine asupra sa noi nu putem avea, dar dobândim încredere atunci când ea este fermă și, dimpotrivă, devenim

neliniștiți când ne abatem de la principiul moral. Noi nu avem conștiința nemijlocită a persistenței acestor dispoziții benefice moral și vital, pentru că nouă ne sunt impenetrabile; ci asupra persistenței lor putem fi, eventual, înștiințați prin efectele lor asupra comportamentului nostru, ce sunt dependente de percepții, care sunt **fenomene** ale dispoziției. Din acest motiv nouă nu ne sunt cunoscute nici aceste fenomene, nici **forța** lor, ceea ce ne-ar fi de mare folos mai ales înainte de sfârșitul vieții, când se cere cu mai multă acuitate decât până atunci să ne transformăm dispoziția. Așadar, judecata asupra **valorii** noastre **morale** nu poate fi întemeiată pe comportamentul nostru. Noi judecăm rațional starea noastră morală, dar rațiunea poate fi trădată de aceste fenomene greu controlabile. La fel ca în *Antropologia din perspectivă pragmatică* și în *Metafizica moravurilor*, Kant contrapune elementelor raționale constitutive filosofiei sale transcendentale elemente existențiale străine filosofiei **critice**, și chiar le accentuează. El spune că dezolarea (pe care totuși natura omului, în obscuritatea ce afectează toate previziunile ce depășesc limitele acestei vieți, o împiedică deja de la sine să se transforme în disperare sălbatică) este consecința inevitabilă a judecării raționale a stării noastre morale" (ibidem).

O altă dificultate, pe care Kant o consideră cea mai mare și care se produce atunci când omul s-a hotărât să pornească pe calea **binelui**, dar este sancționat de justiția divină pentru întregul său comportament, este **răul** comis anterior opțiunii sale întru **bine**; el constituie o **vină** ce nu poate fi ispășită nici după convertirea sa, pentru că **datoria** sa este de a face tot binele de care este capabil conform facultăților sale practice. Dacă s-ar întâmpla ca această vină să poată fi ispășită ar fi, după Kant, ca și cum omul care s-a convertit și-ar procura un excedent de bine cu care să compenseze deficiența sa trecută – ceea ce nu se poate. (Asupra ispășirii acestei vine religia creștină este mult mai permisivă.) Vina **originară**, care este anterioară oricărui bine înfăptuit deliberat este identică cu **răul radical**. El nu poate fi ispășit de către altul, pentru că nu este o obligativitate **transmisibilă** (ca datoria de bani), ci ea este **cea mai personală dintre toate** obligațiile contractate de om prin **păcat**. Răul moral, care constă din încălcarea legii morale considerată ca poruncă divină, duce la „o **infinitate** de încălcări ale legii și, ca urmare, de vine" (ibidem), atât datorită **infinității** legiferatorului

suprem, cât și datorită răului din dispozițiile și din maximele celui legiferat în genere.

În cazuri de acest fel, judecătorul suprem ia în considerație **dispoziția generală** a omului, relația sa profundă cu legea, iar nu fenomenele întâmplătoare care se raportează la aceasta. Ipoteza conform căreia nu există o relație directă între rău și pedeapsă este – după Kant – apropiată de rațiunea umană, care raportează evenimentele naturii la legile morale, de unde provine ideea că înainte de a deveni mai buni trebuie să ne eliberăm de relele comise sau să le compensăm printr-un bine care să le depășească. Și el exemplifică această idee cu condamnarea la care *Sfânta Scriptură* l-a supus pe om, de a munci spre a își câștiga pâinea cea de toate zilele, iar pe soția lui de a naște în chinuri, și împreună să moară datorită **încălcării poruncii divine** (deși este greu de întrevăzut o altă destinație a ființelor animale organizate, ce dispun de rațiune, chiar și în lipsa încălcării care a trasat destinul speciei umane). Conform acestui destin, **convertirea** semnifică părăsirea răului și asumarea binelui, renunțarea la omul vechi și modelarea **omului nou**, care moare datorită păcatului comis de specia sa (și, completează Kant, a tuturor **înclinațiilor** ce duc spre păcat) spre a trăi conform justiției. Convertirea – spune Kant – nu este compusă din două acte morale separate între ele printr-un interval de timp, ci este un singur act, unde principiul bun duce la abandonarea răului (originar), care este însoțită de dispoziția bună ce deschide drumul realizării binelui; totodată **întristarea** ce caracterizează prima parte a acestui act dispare odată cu cea de-a doua. Astfel, „moartea omului vechi" sau „crucificarea cărnii" sunt sacrificii pe care omul nou le acceptă după cum le-a acceptat și Fiul lui Dumnezeu spre a aduce binele pe pământ, cu toate că, spune el, aceste rele ale vieții ar fi trebuit să fie suferite de omul vechi (care, din punct de vedere moral, este un altul decât el). Din punct de vedere **fizic**, conform caracterului **empiric** de ființă sensibilă, omul nou este vinovat și trebuie să fie judecat de un tribunal moral, ca și de el însuși; dar după dispoziția sa nouă, din punct de vedere **moral**, unde el este o ființă inteligibilă, nu este același în ochii judecătorului divin, pentru că – după cum s-a arătat mai înainte – dispoziția sa ține loc de acțiune. Datorită acestor straturi ale vinei, Fiul lui Dumnezeu este locțiitorul vinelor omenești, satisfăcând prin suferințele și moartea sa justiția

supremă ca **Mântuitor**, iar ca **apărător** el face ca oamenii să aibă o justificare în fața lui Dumnezeu.

În moartea omului vechi se află surplusul ce compensează faptele rele, adăugându-se meritului rezultat din realizarea unor opere; el se constituie într-un merit pe care ni-l atribuim prin **har** (definit de Kant ca **binele** acordat omului de către o ființă superioară, față de care primitorul nu are decât **receptivitate morală**). Devenirea prin care noi ajungem să îl satisfacem pe Dumnezeu ne este atribuită ca și cum am poseda-o în totalitate, fără să avem o pretenție juridică asupra sa. La sfârșitul vieții omul ar trebui să își cunoască bine caracterul și, în cazul în care și-a transformat dispoziția, să o ia în considerație și pe cea veche și să mărturisească corect la cât din ea a renunțat; căci judecătorul suprem al conștiinței îi etalează în fața ochilor întreaga sa viață, chiar dacă ultima (cea ulterioară convertirii) este cea mai favorabilă. Philip J. Rossi („Moral Struggle and Moral Conversion") sintetizează schimbarea în bine a omului ca urmare a exemplului oferit de Fiul lui Dumnezeu: 1. obligația acesteia este proporțională cu comportamentul bun, iar orice „surplus" al binelui, chiar și în starea de convertire, este exclus; 2. pedeapsa este proporțională cu comportamentul rău; 3. pedeapsa poate avea loc numai pentru agentul moral care a meritat-o (p. 286-287).

Miracole și mistere

O religie morală cum este cea kantiană, care nu funcționează prin dogme și cutume, ci prin respectarea **datoriilor** umane ca precepte divine în însăși dispoziția inimii, trebuie să excludă credința în **miracole**; căci altminteri ar rezulta că rațiunea, care înscrie originar în inima omului prescripțiile datoriei, nu ar avea o autoritate suficientă spre a se impune. Kant interpretează în acest sens cuvintele Mântuitorului, care spunea: „Dacă voi nu vedeți semne și miracole, nu credeți". Semnificația acestei maxime este aceea că rațiunea ar fi un instrument cognitiv, iar credința unul extracognitiv, unde convingerea nu se produce treptat prin dovezi raționale, ci imediat prin dovezi excepționale, caz în care rațiunea nu ar avea nicio putere. Acesta este modul obișnuit de a crede al oamenilor, unde autoritatea nu este dată de o forță pe care o pot găsi în ei înșiși, respectiv în rațiunea lor cu legea corespunzătoare, ci într-o forță exterioară lor, căreia ei sunt dispuși să i se supună.

Kant admite totuși posibilitatea miracolelor, a misterelor, a revelațiilor supranaturale în persoana învățătorului ce predica o religie unică, valabilă pentru toate lumile, care a apărut și a plecat de pe pământ, având o viață plină de fapte semnificative și de suferințe umilitoare. Dar ceea ce este important pentru tipul de religie pe care îl propune el este ca cunoașterea miracolelor și a misterelor să nu constituie o parte a religiei, iar despre credința și mărturisirea lor să nu se spere că l-ar satisface pe Dumnezeu.

Pentru întrebuințarea practică a rațiunii noastre, prin **miracole** se înțeleg unele evenimente din lume, ale căror cauze au **legi de acțiune** necunoscute nouă, și care nu au șanse să fie cunoscute. Miracolele se divizează în **teiste** sau **demonice**. Asupra miracolelor tseiste, este de părere Kant, noi ne putem face un **concept general** asupra legilor de acțiune ale cauzei lor, care ar fi cel al unei ființe atotputernice și morale, pe care noi o considerăm Creatorul și Organizatorul ordinii naturale și morale a lumii. Și avem un astfel de concept general asupra sa, dat fiind că noi cunoaștem nemijlocit și în sine legile acestei cauze a miracolelor, căreia rațiunea îi dă întrebuințarea sa. Asupra acestui gen de miracole rațiunea are un indiciu negativ: atunci când ceva este poruncit de Dumnezeu într-o apariție nemijlocită a sa, care se află într-un dezacord evident cu moralitatea, nu poate exista un miracol divin (de exemplu, cazul lui Avraam căruia i s-a poruncit să își sacrifice propriul fiu). Miracolele **demonice** sunt cele mai incompatibile cu întrebuințarea rațiunii umane (de exemplu, înfățișarea demonului ca înger al luminii). În practică, unde noi folosim rațiunea în toate cazurile pe care viața ni le pune înainte, noi nici nu putem conta pe miracole, nici ține seama de ele, deși **verbal** o facem adesea. Așadar, conchide Kant, în maximele rațiunii noastre teoretice sau practice nu trebuie să fie implicată credința în miracole, fără ca totuși posibilitatea sau realitatea lor să fie negate (*Observație generală. Despre pretenția juridică a principiului rău de a îl stăpâni pe om și despre lupta celor două principii între ele*).

Mister se numește – după Kant – „ceea ce poate fi înțeles și pătruns pe deplin" într-o cunoaștere practică, fiind susceptibil de **revelație**; dar într-o cunoaștere teoretică, când se încearcă determinarea naturii obiectului, el depășește toate conceptele umane (*Observație generală. Reprezentare istorică a întemeierii treptate a stăpânirii*

principiului bun pe pământ). De acest fel sunt misterele pe care ni le revelează rațiunea: 1) al **vocației** oamenilor ca cetățeni ai unui stat etic, conform căruia ei au fost **creați** în vederea întrebuințării libere a forțelor lor, dar ale căror acțiuni nu au alt temei decât cel imprimat de cauza eficientă. Așadar, trebuie să considerăm că acestea sunt ființe libere datorită unei constrângeri morale posibile după legile libertății, adică a unei vocații spre calitatea de cetățeni ai unui stat divin. Vocația lor este astfel morală; dar din punct de vedere teoretic, aceeași vocație rămâne un mister impenetrabil; 2) al **satisfacției** care i se dă unui om corupt de la natură ce nu se conformează legii sfinte. Dacă Dumnezeu l-a înzestrat cu existența de membru al împărăției cerești, i-a dat totodată și mijlocul prin care să suplimenteze lipsa aptitudinilor necesare îndeplinirii sfințeniei. Acest transfer însă poate fi admis doar din punct de vedere moral, dar din punct de vedere teoretic el rămâne un mister impenetrabil; 3) al **alegerii** oamenilor predestinați, pe de-o parte, fericirii, iar, pe de altă parte, reprobării. Fiind dată coruperea naturală a oamenilor, dispoziția pe care ei o au spre a îl satisface pe Dumnezeu nu se poate produce din sine. Așadar, în ei trebuie să acționeze un **har** ceresc ce nu se acordă după un merit evident, ci printr-o **decizie** divină necondiționată, iar majorității oamenilor li se refuză. Regula acestei alegeri este pentru noi un mister. Aici s-ar mai putea adăuga și alte mistere: existența în lume a unui **rău** și a unui b**ine** moral în genere; dacă răul se află întotdeauna în toți oamenii, cum apare din el binele și cum se instalează într-un anumit om, iar altora li se refuză? Dumnezeu nu ne-a revelat aceste mistere, iar dacă ar face-o noi nu l-am înțelege.

„Marele mister" care cuprinde tot ceea ce privește ființa creată în raport cu Creatorul său poate fi făcut conceptibil fiecărui om prin rațiunea sa, ca o idee religioasă necesară din punct de vedere practic (ibidem). Pentru ca acest mister să devină fundamentul moral al religiei, mai ales publice, se spune că el trebuia să fi fost revelat atunci când a fost învățat **public** și a devenit **simbolul** unei epoci religioase noi.

Magia este o altă acțiune care în sine nu îl poate satisface pe Dumnezeu, întrucât nu este morală, dar ea este folosită ca mijloc al procurării nemijlocite a unor astfel de satisfaceri, întreținând iluzia unei arte de a produce prin mijloace naturale

efecte supranaturale; Kant consideră că un efect secundar al magiei este principiul rău, iar când ea este animată de o intenție morală bună se numește **fetișism**.

Existența socială etică și biserica invizibilă

Omul cu dispoziții morale bune trebuie să ducă permanent lupta contra principiului rău spre a se elibera de el. Numai în acest fel el se eliberează și de păcat, ajungând să aibă un comportament moral corect; situație care nu este lipsită de agresiunile principiului rău, drept care lupta contra acestuia nu încetează niciodată. Dar această situație care se permanentizează se datorează propriei sale vine, care atrage necesitatea folosirii forțelor sale spre a o remedia. Făcând această încercare, el observă că nu natura sa primară (mai evidentă în cazul în care ar trăi izolat) este cea care ridică cele mai mari obstacole în calea soluționării, ci societatea, oamenii cu care întreține relații. Din această latură exterioară sieși provin **pasiunile**, care distrug predispozițiile sale originar bune; în lipsa lor el ar avea doar mici nevoi, iar starea sufletului său nu ar ajunge niciodată la paroxism. Invidia, ambiția, avariția, înclinațiile ostile sunt manifestări ce parazitează și corup natura umană originar moderată, care se formează numai **în mijlocul oamenilor**. S-ar deduce astfel că acești oameni sunt răi și îi dau exemple rele pe care el și le însușește. În realitate, spune Kant, „este suficient că sunt acolo, că îl înconjoară și că sunt oameni, pentru a se corupe unii pe alții în predispozițiile lor morale, făcându-se reciproc răi” (*Victoria principiului bun asupra celui rău*). Așadar, răul are printre oameni posibilitatea nefastă de a se potența și de a se dezvolta într-o măsură mai mare decât binele. Ca atare, contra sa trebuie luate măsuri ferme spre a îl limita. Moralitatea concepută ca o asociație destinată respingerii sale și promovării binelui în oameni conform legilor virtuții este singura care îl poate salva pe om, căci ceea ce poate face el ca individ contra răului este insuficient, datorită faptului că el este pândit mereu de pericolul recăderii în stăpânirea principiului rău. În vederea sa, în cadrul societății civile trebuie să se instituie o societate guvernată conform legilor necoercitive ale virtuții, cu ajutorul rațiunii morale legiferatoare a fiecărui om în parte. Aceasta va fi o **societate morală**, numită de Kant o **existență socială etică**, ale

cărei legi sunt **etico-civile** (față de legile societății civile care sunt **juridico-civile** și se exercită prin constrângere); printr-o astfel de organizare socială se urmărește realizarea unui **imperiu al virtuții**, al cărui principiu de asociere este numai **virtutea** (un corespondent critic al acestei paradigme este **imperiul scopurilor** din *Întemeierea metafizicii moravurilor*).

Cele două feluri de societăți analoage sunt destinate să coexiste prin libera adeziune a cetățenilor care și-au cultivat dispozițiile lor interioare către bine. Conceptul de existență socială morală este un **ideal** de societate, a cărui universalitate se bazează, în primul rând, pe **universalitatea** datoriilor morale, care sunt valabile pentru întreaga specie umană. În acest fel se poate aspira spre acordul unanim al tuturor ființelor raționale finite într-un „întreg moral absolut". După cum starea naturală juridică este o situație generalizată de conflicte ce se pot dezvolta până la situația de „război al tuturor contra tuturor", și starea naturală etică este o situație de conflicte neîncetate; dar ele se referă numai la agresiunile venite din partea principiului rău întâlnit la toți oamenii, care își corup reciproc predispozițiile morale în pofida voinței bune care se presupune în parte la fiecare dintre ei. Acest activism malefic împiedică realizarea scopului de unificare întru bine spre care năzuiește existența socială morală, instituindu-se în **instrument al răului** (II. *Omul trebuie să iasă din starea naturală morală pentru a deveni membru al unei existențe sociale etice*).

În cadrul acestei formațiuni sociale morale funcționează o **datorie** specială, care nu este a oamenilor individuali între ei (după cum se întâlnește în domeniul moralei), ci a speciei umane față de ea însăși. Dat fiind că în acest caz avem de-a face cu ființe **raționale**, rațiunea lor este cea care le dă un scop comun: el este promovarea **binelui suprem.** La realizarea sa nu este suficient efortul unei singure persoane ce năzuiește spre propria sa perfecțiune morală, ci necesită **comuniunea** persoanelor cu dispoziții bune în vederea realizării unei **republici universale** guvernate de legile virtuții, ce presupune intervenția **ființei morale superioare.** În morala critică, această idee ar fi fost inacceptabilă pentru rațiunea practică a persoanei umane capabilă să genereze legea morală, care este un *summum* de raționalitate. În morala doctrinară expusă în *Metafizica moravurilor*, ființa supremă era doar sugerată prin

dublarea ocazională a legii morale de către voința divină; iată că în lucrarea de față aparținând aceleiași perioade, ea este expusă expres. Kant realizează că indivizii umani, deși sunt posesori ai facultății rațiunii, nu sunt totuși îndeajuns de puternici spre a se organiza în vederea unei acțiuni morale comune (I. *Despre starea naturală etică*), având nevoie de un **legiferator moral suprem.** În această formațiune social-morală, legile se referă la **moralitatea** acțiunilor care este **interioară** și, ca atare, nu poate coexista cu **exterioritatea** legilor publice, ce tratează doar **legalitatea** acțiunilor. Poporul – spune Kant – nu ar putea face față unei astfel de legiferări, iar atunci ar trebui ca un altul să îndeplinească rolul de legiferator public al unei existențe sociale etice. Acest altul nu poate fi decât ființa supremă; iar datoriile adevărate (inclusiv cele etice) care pot fi concepute în acest cadru social-moral sunt totodată **porunci**. Legiferatorul trebuie să pătrundă în inimile oamenilor, spre a le cunoaște dispozițiile interioare și spre a îl răsplăti pe fiecare după **valoarea** faptelor sale. Acesta este **conceptul de Dumnezeu** ca stăpân al lumii, pentru al cărui popor trebuie să ființeze o existență socială etică guvernată după **legile virtuții**. Distanța de la prima sa apariție în *Critica rațiunii pure*, ca **necondiționat** care face obiectul gândirii umane condiționate de facultățile de cunoaștere, este imensă; distanța este însă mult mai mică față de Dumnezeul religiei creștine.

Poporului lui Dumnezeu i se opune **banda principiului rău**, care este o comuniune de membri ce propagă răul și are drept scop obstrucționarea comunității de membri cu dispoziții virtuoase. Ea are un principiu care se află în omul însuși. Datorită acestei opoziții exercitate de principiul rău, ca și a naturii umane sensibile (deci imperfecte), ideea considerată „sublimă", dar imposibil de realizat pe deplin a unei existențe sociale etice se reduce la o instituție ce nu realizează decât **forma** acesteia, dat fiind că mijloacele constituirii sale integrale sunt foarte limitate. Tot limitată este și capacitatea de a întemeia acel popor moral al lui Dumnezeu care, spune Kant, nu este de așteptat de la oameni, ci numai de la Dumnezeu însuși. Dar ce poate face omul în fața propriei sale neputințe? El nu trebuie să rămână imobilizat, ci să procedeze **ca și cum** totul ar cădea în sarcina sa, pentru a merita ca înțelepciunea superioară să îl „binecuvânteze" prin încununarea eforturilor sale intenționate (ce au drept fond dispoziții morale bune). Aceste eforturi

sunt încununate odată cu organizarea în fapt a unei astfel de existențe morale, spre a veni împărăția lui Dumnezeu pe pământ și a se face voia sa. Așadar, o existență socială etică sub o legiferare morală divină nu este altceva decât o **biserică invizibilă**, dat fiind că nu face obiectul experienței posibile. Ea este o idee de asociere a oamenilor onești, care se află sub o stăpânire morală divină nemijlocită, ce are funcția de **prototip** pentru tot ceea ce organizează omul. Spre deosebire de biserica invizibilă cu un statut ideal, **biserica vizibilă** reprezintă o asociație reală de oameni într-un întreg conform idealului divin. Într-o societate guvernată prin legi publice, membrii săi (comunitatea) sunt supuși mulțimii unite ce alcătuiește un întreg (biserica) sub conducerea îndrumătorilor sau a preoților, ce administrează problemele conducătorului suprem și invizibil. El nu are deasupra sa nici un om, nici chiar poporul în totalitatea sa.

Biserica vizibilă prezintă împărăția morală a lui Dumnezeu pe pământ, care se realizează prin oameni. Cerințele ei sunt:

1) **Universalitatea** și, ca urmare, **unitatea** sa numerică cuprinse în ea însăși, pentru că în pofida opiniilor divergente care sunt contingente, în intenția sa esențială ea se întemeiază pe principii ce trebuie să ducă cu **necesitate** la asocierea universală într-o biserică unică, iar nu să se divizeze în secte.
2) **Calitatea** sau natura denotă **puritatea** uniunii spre care năzuiește, care se înfăptuiește doar prin **imbolduri morale** (eliberate de superstiție și fanatism).
3) **Relația** internă a membrilor săi și externă a bisericii cu puterea politică în cadrul unei **republici** care să întrețină o **democrație** sub principiul **libertății** individuale.
4) **Modalitatea** acestei biserici se exprimă prin **imuabilitatea constituției** sale (care își păstrează o oarecare rezervă de transformări conforme timpului și împrejurărilor), ce trebuie să cuprindă *a priori* principii sigure în vederea scopului său. În virtutea acestor principii existente *a priori*, biserica trebuie să aibă un cod de legi promulgate public, iar nu simboluri arbitrare, care sunt variabile și uneori contradictorii.

O astfel de existență socială etică considerată ca reprezentare a unui stat al lui Dumnezeu nu are principii asemănătoare statelor

cu constituții politice. Așadar, ea nu este nici **monarhică** (dependentă de papă sau patriarh), nici **aristocratică** (dependentă de episcopi și prelați), nici **democratică** (dependentă de sectari iluminați), ci se aseamănă cu o familie ce are un Tată moral invizibil reprezentat de Fiul său sfânt care cunoaște voința Tatălui; împreună ei sunt legați prin relații de sânge cu toți membrii acestei familii, cărora le este cunoscută voința Tatălui, și împreună se află într-o comuniune sufletească spontană, generală și de durată.

Credința rațiunii *versus* credința ecleziastică

Pentru o religie concepută în limitele rațiunii, **credința religioasă pură** este singura care poate întemeia o biserică universală, dat fiind că este o credință rațională, ce poate fi comunicată tuturor prin **convingere**. Spre deosebire de ea, **credința istorică**, care se întemeiază pe **fapte**, este limitată de informațiile furnizate în raport cu facultățile de care dispun ființele umane, cu credibilitatea și cu împrejurările de timp și de loc în care se manifestă. Credința religioasă pură îi reunește pe oameni în vederea unei existențe sociale morale, față de care ei au o **îndatorire** publică; aici **forma** ecleziastică este dependentă de condițiile experienței, iar **materia** adorației lui Dumnezeu constă din dispoziția morală, ce determină respectarea tuturor datoriilor considerate ca porunci divine. Față de aceasta, credința corespunzătoare serviciului divin îl satisface pe Dumnezeu prin acțiuni ale cultului, care deși necesită un oarecare efort, în sine nu au valoare morală, pentru că și un om rău le poate exercita. Dispoziția morală bună care este necesară celeilalte se spune că ei îi este indiferentă.

Rațiunea umană care apreciază cele două forme de credință se află în fața antinomiei: dacă o credință istorică, ecleziastică ar trebui să se suprapună întotdeauna, ca element esențial al credinței mântuitoare, peste credința religioasă pură sau dacă este posibil ca o credință istorică să se poată transforma în viitor într-o credință religioasă pură.

1. Se presupune că păcatele oamenilor au fost urmate de o oarecare satisfacție, pe care o urmărește orice păcătos. Între păcat și satisfacție se află, așadar, **credința** în această relație cauzală. Un om rațional care știe că poate

greși nu ar mai putea crede în satisfacția ulterioară păcatului și accepta că pentru a i se anula vina, comportamentul său bun este o consecință a acestei credințe și a acceptării binefacerii care îi este oferită. Aceasta este – după Kant – o credință falsă, întemeiată pe speranța pusă într-o dorință inspirată de iubirea de sine. Se spune că omului îi vine această credință din cer, față de care rațiunea sa nu este răspunzătoare. În cazul în care el este sincer, va gândi că trebuie să își transforme comportamentul înainte de a spera într-o astfel de binefacere. Dacă cunoașterea satisfacției transcendente face parte din credința ecleziastică, iar comportamentul bun este o condiție ce depinde de credința morală pură, atunci credința morală pură ar trebui să preceadă credința ecleziastică.

2. Cum poate un om corupt de la natură să se transforme într-un om nou și astfel să îl satisfacă pe Dumnezeu, deși el este conștient de greșelile sale trecute și încă se mai află sub puterea principiului rău, negăsind forța de a își transforma comportamentul? Dacă el nu se arată ca fiind regenerat prin credință, se pune întrebarea: ce consecințe va avea adoptarea de către el a principiului binelui și pe ce se va întemeia speranța sa de a îl satisface pe Dumnezeu. Credința într-un merit străin sieși, prin care el se reconciliază cu Dumnezeu, trebuie să preceadă strădania spre opere bune – ceea ce contrazice propoziția precedentă (ibidem).

Acest conflict – spune Kant – nu poate fi aplanat din punct de vedere teoretic, al determinării cauzale a libertății ființelor umane prin care un om devine bun sau rău, dat fiind că el depășește facultatea speculativă a rațiunii noastre. Dar din punct de vedere practic, în întrebuințarea liberului arbitru în ipostaza sa liberă, se pune problema: dacă trebuie să se plece de la credință spre ceea ce face Dumnezeu in favoarea noastră sau de la ceea ce trebuie să facem noi spre a deveni demni de binefacerile sale?

Credința în prototipul de umanitate dat de Fiul lui Dumnezeu se raportează, **în sine,** la o idee morală a rațiunii, servindu-ne drept fir conducător și drept imbold. Ca urmare,

consideră Kant, este indiferent dacă se pleacă de la această credință rațională sau de la principiul comportamentului bun (care trebuie să fie și el rațional). Așadar, între cele două propoziții apare un dezacord. Dar aici trebuie făcută precizarea că în apariția Omului-Dumnezeu nu ceea ce poate fi cunoscut de la el prin experiență constituie suportul său, ci prototipul care se află în rațiunea noastră, pentru că ea este conformă prototipului; acest prototip este obiectul credinței mântuitoare – ceea ce este același lucru cu a avea un comportament care să îl satisfacă pe Dumnezeu. Așadar, aici nu avem de-a face cu două principii diferite în sine, ci cu una și aceeași idee practică, ce are rolul de a ne servi drept punct de plecare: o dată prin reprezentarea prototipului existent în Dumnezeu, iar apoi prin reprezentarea sa în comportamentul nostru ca o regulă. Ca și în celelalte cazuri de antinomii teoretice și practice, antinomia de față a credinței este doar **aparentă**: dintr-o neînțelegere, aceeași idee practică este reprezentată sub două raporturi diferite ca două principii distincte. Allen W. Wood (*Kant's Moral Religion*) deduce din dubla raportare a credinței (la propria interioritate și la prototip) compatibilitatea sa cu rațiunea: „...Pentru o ființă deopotrivă finită și rațională, credința și rațiunea **se revendică** una pe alta. Această unificare a credinței cu rațiunea, această încercare de a păstra deopotrivă caracterul personal al convingerii religioase și comunicabilitatea universală a rațiunii constituie adevărata originalitate și valoare de durată a apărării credinței morale de către Kant" (p. 254).

Credința mântuitoare – spune Kant – ar trebui să fie considerată ca un **dar** ce ne vine nemijlocit din cer prin credința istorică; drept care totul se reduce de acum încolo la o decizie necondiționată a lui Dumnezeu. Această situație se datorește faptului că noi nu putem explica de ce un om este bun, iar un altul rău, predispozițiile respective existând de la nașterea lor. De asemenea, contingențele vieții pot avea aceeași explicație și chiar omul însuși nu poate spune ceea ce va deveni prin sine însuși. Se pare că o decizie divină a stat la baza tuturor acestora, fără ca noi să le putem explica conform legilor libertății voinței.

Noi avem temei să spunem că „împărăția lui Dumnezeu a venit printre noi" atunci când se face trecerea treptată de la credința ecleziastică la religia rațională universală și odată cu transformarea credinței se transformă și societatea, statul civil **făcând trecerea** la

statul moral divin pe pământ, fie și într-un singur loc. Venirea **reală** a împărăției lui Dumnezeu se poate afla încă la o distanță **infinită**, importantă este însă intenția de a o realiza și strădania de a o pune în practică, dat fiind că principiul acestei treceri conține temeiul apropierii continue de această perfecțiune: în el se află ca într-un germene întregul care va trebui să călăuzească lumea. Și se poate conta pe dezvoltarea acestui germene, întrucât **adevărul** și **binele** conținute în predispoziția naturală a fiecărui om, de îndată ce au devenit publice, încep să se extindă prin afinitate și la celelalte ființe raționale ale comunității. Și chiar dacă vor apărea piedici cauzate de evenimente civile și politice, comuniunea sufletelor în vederea binelui va fi cu atât mai puternică. Deși principiul binelui acționează imperceptibil în ființa umană, totuși acțiunea se produce în mod constant și progresiv, cuprinzând genul uman într-o existență socială conformă legilor virtuții, spre a asigura **pacea eternă** prin învingerea principiului rău din ființa umană, considerată atât în parte, cât și integrată în existența socială. **Biserica universală** este un stat etic al lui Dumnezeu, care se apropie treptat de desăvârșirea sa, după un principiu ferm și universal, valabil pentru toți oamenii din toate timpurile. Ei îi corespunde credința religiei morale, singura care convertește sufletele.

Întreaga transformare a bisericii îi apare lui Kant ca aflându-și încununarea în Iluminismul epocii în care trăia, întrucât își dezvolta liber germenele adevăratei credințe religioase și i se părea că astfel se apropie continuu de unificarea definitivă a bisericii, care este reprezentarea vizibilă sau **schema** împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Această perfecțiune, atrage atenția Kant, nu trebuie înțeleasă ca fiind **empirică**, ci morală, pe care noi trebuie să o avem în minte când ne-am înscris pe calea progresului continuu și al instaurării binelui pe pământ. De aceea se spune că împărăția lui Dumnezeu nu este într-un loc sau altul, ci numai în noi înșine; așadar, ea nu este **mesianică** (după cum și-o reprezentau evreii), ci doar **morală**, cunoscută prin rațiune. Datorită acestor caracteristici, Allen W. Wood (*Kant's Moral Religion*) caracterizează „credința morală ca o teleologie morală a naturii, nededusă din observația empirică, ci una pe care noi, ca agenți morali, o aplicăm evenimentelor empirice" (p. 171). Ea este „situația de acțiune morală, care dă expresie rațională și conceptuală încrederii și speranței în faptul că

procesualitatea lumii este dispusă intențional și cooperează cu voliția noastră morală" (p.160-161).

A îl gândi pe Dumnezeu ca pe un *summum* al binelui sau ca pe **stăpânul moral al lumii** este o idee dată ca o **sarcină** a rațiunii noastre practice; sensul ei este de a ne folosi de ea pentru a pune în funcțiune facultățile noastre în vederea celui mai înalt scop ce poate susține moralitatea și întări prin ea viața aici pe pământ. Natura lui Dumnezeu însă, ceea ce este el în sine sau ceea ce este el pentru noi ca ființe morale, nu cade nici în sarcina, nici în posibilitățile noastre. Noi trebuie să admitem doar că natura divină este **necesară** ca perfecțiune (permanentă, atotștiutoare, atotputernică etc.) în vederea realizării voinței sale. Conform acestei necesități a rațiunii practice, credința religioasă universală în Dumnezeu ia în considerație calitățile acestuia de **Creator** puternic al cerului și al pământului sau de **legiferator** moral sfânt, de **susținător** al speciei umane, de **conducător** bun și de **protector** moral al oamenilor, de **păstrător** al propriilor sale legi sfinte sau de **judecător drept**. O astfel de credință este lipsită de mister, pentru că se referă la relațiile morale ale speciei umane cu ființa supremă. Întrucât se adresează rațiunii umane, se spune că acest tip de credință se întâlnește la majoritatea popoarelor cultivate.

Meritul acestei credințe (creștine) este purificarea de antropomorfisme a raportului oamenilor cu ființa supremă, pe care a făcut-o conformă „moralității autentice a unui popor al lui Dumnezeu" (I. *Despre starea naturală etică*). De aceea creștinismul a apărut în lume mai înainte de toate ca o doctrină asupra credinței. Ea ni-l prezintă pe Dumnezeu ca: 1) legiferator suprem care nu este nici milostiv sau îngăduitor cu imperfecțiunea umană, nici nu își folosește despotic dreptul său nelimitat, ci se raportează doar la sfințenia umană; 2) bunătatea sa nu este o bunăvoință necondiționată față de creaturile sale, ci el consideră mai întâi calitățile morale ale creaturilor, prin care acestea îl pot **satisface**; 3) justiția sa nu este însoțită de bunătate și milă, ci este acordul oamenilor cu legea sfântă. Se spune, așadar, că Dumnezeu „vrea să fie slujit printr-o calitate morală triplă" (ibidem).

Aceeași credință într-o divinitate cu calități **morale** trinitare, considerată deci ca reprezentare a unei idei practice, ar putea deveni un **mister** ce ar depăși toate conceptele umane, dacă

și-ar reprezenta ce este Dumnezeu în sine. În acest caz ea nu ar putea admite o **revelație** pentru capacitatea umană de înțelegere. Credința în aceeași divinitate trinitară considerată ca o extindere a cunoașterii teoretice a naturii divine ar face dovada unui simbol antropomorfic al credinței ecleziastice, ar fi neinteligibilă pentru om și nu ar aduce nici o contribuție la transformarea sa morală.

Serviciu divin și pseudo-serviciu divin

Religia adevărată, care este unică, cuprinde doar **legi** sau principii ce au necesitate practică de care putem fi conștienți noi înșine, 'și pe care le recunoaștem ca revelate de rațiunea pură. Față de ele, datoriile noastre de ființe umane trebuie considerate drept comandamente divine, și astfel noi ne aflăm prin ele în serviciul lui Dumnezeu. În religia rațiunii pure toți oamenii cu dispoziții bune, deci care au o gândire bună, îl slujesc pe Dumnezeu, dar nu în mod necesar slujesc și biserica vizibilă. Orice biserică vizibilă întemeiată pe legi statutare poate deveni o biserică adevărată, adică să îi cuprindă pe oamenii care își exercită dispozițiile bune, cu condiția includerii unui principiu care să o apropie de credința rațională pură; în cele din urmă, credința ecleziastică (latura istorică a acesteia) ar trebui să devină inutilă, întrucât ea nu este considerată realmente mântuitoare. Cei care susțin, dimpotrivă, calitatea mântuitoare a unei credințe ecleziastice ar putea fi suspectați de un pseudo-principiu divin, căruia îi corespunde un **pseudo-serviciu divin** (**Partea a patra** *Despre serviciul divin și despre pseudo-serviciul divin sub stăpânirea principiului bun sau despre religie* și *cler*).

Acest fals serviciu divin apare atunci când credința revelată o depășește pe cea corespunzătoare a religiei morale, răsturnând astfel ordinea morală care este un scop al său și impunând în locul ei doar un mijloc. Așadar, credința în **dogme** pentru înțelegerea cărora neinițiatul nu își poate folosi nici rațiunea, nici *Scriptura* devine o **datorie absolută** și pretinde a fi o **credință mântuitoare**; dar ea face loc doar unui **serviciu divin servil**, pentru că astfel nu îi sunt necesare temeiuri determinante ale acțiunii. O biserică întemeiată pe acest principiu este condusă de înalți **funcționari** și demnitari ecleziastici, care pretind că susțin **singura interpretare autorizată** a *Scripturii*, făcând din **erudiția** cărților sfinte **scopul adevărat** al

întemeierii credinței ecleziastice. Față de ființa supremă, ei pretind supunere absolută, care în fapt este doar un mijloc de a îi supune pe credincioși. În aceasta constă, pentru ei, serviciul divin, prin care ei consideră că îl satisfac pe Dumnezeu; el nu este altceva decât o **iluzie religioasă**, prin care Dumnezeu este adorat contrar adevăratului serviciu divin (**Secțiunea a doua** *Despre pseudo-serviciul divin într-o religie statutară*).

Iluzia prin care se consideră că înfăptuind acțiuni religioase de cult ne pregătim justificarea în fața lui Dumnezeu este **superstiția** religioasă; iar **exaltarea** religioasă este o altă iluzie prin care se consideră că putem ajunge să ne justificăm în fața lui Dumnezeu prin strădania de a întreține pretinse relații cu el. Dar, spune Kant, în vederea unor astfel de relații ar trebui să dispunem de un mijloc suprasensibil, deci de o intuiție intelectuală, care nu se află printre facultățile umane. Ea ar duce la „moartea morală a rațiunii", întrucât fără rațiune nu poate exista nici moralitate, care trebuie să se întemeieze pe principii raționale, nici religie care are nevoie de o dispoziție bună (§ 2 *Principiul moral al religiei opus celui al iluziei religioase*).

Dat fiind că rațiunea este totuși un instrument al ființei umane, iar nu al celei absolute, spre a încerca să pătrundem mai exact voința celei din urmă ne putem întreba dacă ea ar voi să mai fie slujită și prin alte mijloace decât cele raționale, și anume prin acțiuni în care noi nu găsim nimic moral, dar pe care le îndeplinim totuși, fie că sunt poruncite de ea, fie că noi ni le impunem arbitrar spre a ne mărturisi supunerea față de ea. În ambele cazuri acțiunile **par** doar a institui un **serviciu divin**, fără să fie într-adevăr astfel. Instrumentul său este clerul, care nu se conduce după principii morale, ci după porunci statutare, reguli ale credinței și cutume, oficiind un **serviciu divin fetișist**. Procedând astfel se ajunge la aservirea mulțimii, căreia îi este luată libertatea morală, iar credința sa (fetișistă) nu este pusă în slujba religiei, ci a bisericii. Când statutele credinței se aliniază legilor constituționale, clerul este singurul care poate lua decizii în lipsa rațiunii și chiar a exegezei *Scripturii*, întrucât el se crede singurul însărcinat cu păstrarea și interpretarea voinței legiferatorului divin. El nu încearcă să convingă, ci poruncește. În afara sa, toți ceilalți sunt **laici** (chiar și conducătorii existenței sociale politice); și astfel, clerul ajunge să își extindă dominația și asupra celor din urmă și a statului însuși prin acțiunea exercitată

asupra **sufletelor**. Din poziția de supuși, credincioșii își însușesc o disciplină ecleziastică și dobândesc obiceiul de a acționa ipocrit, achitându-se doar în aparență de îndatoririle lor civile.

În opoziție cu acest comportament practic, mai există și un altul întemeiate xclusiv pe rațiune, ce nu are nevoie de nici o doctrină istorică, drept care el poate fi însușit chiar și de oamenii cei mai simpli, pentru că se întemeiază pe o lege care se află necondiționat în orice om, fără să fi fost învățată, căreia i se recunoaște autoritatea și care produce din sine o **obligativitate** necondiționată în conștiința morală a tuturor. Această lege – spune Kant – este singura care ne poate duce spre credința pură în Dumnezeu și care determină conceptul de Dumnezeu ca legiferator moral. Binele la care trebuie să ducă comportamentul conform legilor libertății se raportează la **natură**, în comparație cu cel care este posibil numai printr-o facultate care beneficiază de un sprijin supranatural și se raportează la **har**. Dar pentru a îl primi – spune Kant – asocierea unui dar supranatural cu facultatea noastră morală este o simplă idee ce nu poate fi garantată de nici o experiență. În intenție practică însă, este riscantă și se asociază cu greutate rațiunii, întrucât ceea ce ține de comportamentul moral bun nu trebuie să fie supus vreunei influențe externe. Asupra ajutorului supranatural noi nu putem ști nimic, nici în ce împrejurări acționează, nici în ce condiții poate fi așteptat. În general, se presupune că acolo unde natura este incapabilă în noi, harul vine să o completeze; dar prin facultățile de care dispunem, noi nu știm în ce fel o completează.

Adevăratul serviciu divin adus lui Dumnezeu de către credincioși – consideră Kant – atât în calitate de supuși ai împărăției sale, cât și de cetățeni ai aceleiași împărății sub legile libertății este **invizibil** ca și împărăția lui Dumnezeu. În spirit și adevăr el este un **serviciu divin al inimilor**, care constă din dispoziția de a respecta toate datoriile adevărate ca porunci divine: 1) să se întemeieze solid în noi înșine, iar dispoziția către el să fie stimulată constant de suflet prin **rugăciune;** 2) extinderea exterioară a binelui moral prin frecventarea bisericii; 3) transmiterea binelui moral posterității prin acceptarea de membri noi în comunitatea credinței: în religia creștină prin **botez**; 4) întreținerea comunității printr-o formalitate publică, pentru ca unirea adepților să fie de durată, conform principiului egalității în drepturi.

Rodica CROITORU

STUDIU ASUPRA TRADUCERII

1. Construcția frazei, punctuație

Ideile expuse de Kant în *Religia doar în limitele rațiunii* sunt exprimate, la fel ca cele ale majorității lucrărilor sale, în fraze de o amploare copleșitoare pentru gândirea umană obișnuită. În **Partea a treia. Secțiunea a doua.** *Reprezentare istorică a întemeierii treptate a stăpânirii principiului bun pe pământ* frecvența acestora este excesivă. Ele ridică probleme de cuprindere mentală chiar și în cadrul culturii germane, care este recunoscută drept o mare creatoare de forme ample în muzică, filosofie și literatură, de simfonisme ale gândirii conceptuale și neconceptuale. Redarea acestor idei în limba română nu poate decât să amplifice dificultatea, dat fiind că formele ample de exprimare nu sunt comune culturii române. Traducătorii din trecut ai operelor kantiene – de la noi și din alte țări – au încercat redimensionarea lor pentru gândirea comună, prin segmentarea marilor fraze în propoziții mai mici, aparent independente. În prezent această practică a devenit desuetă, datorită creșterii nivelului cercetărilor kantiene, care a impus ca baza pe care o reprezintă pentru acestea traducerile specializate să se bucure de o mare acuratețe, atât în construcția frazei, cât și în echivalarea termenilor. Kant ne oferă propriile sale segmentări de fraze de care lectura lucrărilor sale trebuie să țină seama: fie că uneori punctul și virgula (;) sau două puncte (:) preiau și funcțiile obișnuite ale virgulei, fie că dimpotrivă funcția acesteia din urmă este preluată, în cazul enumerărilor, de punct și virgulă.

O altă dificultate a frazei kantiene are lor în interiorul său; ea constă din schimbarea genului pronumelui ce desemnează un substantiv despre care se vorbește într-o propoziție, substantiv care în propoziția următoare este desemnat printr-un atribut al aceluia, care se întâmplă să aibă alt gen. Pentru evitarea confuziei, în **Note** este menționat substantivul inițial. Alături de schimbarea genului întâlnim cazuri de trecere a pronumelui de la singular la plural, dat

fiind că într-o propoziție se începe cu particularizarea unei idei, care într-o propoziție ulterioară se extinde la întreaga specie umană. **Notele** rezolvă și această problemă, conform principiului pe care l-am adoptat inițial, de a nu interveni deloc în textul original, ci doar de a il transpune în limba română cât mai corespunzător posibil.

Ne va surprinde, probabil, supralicitarea unor adverbe ca *denn*, *so*, *nun*, redate de noi, de obicei, prin „așadar"; de asemenea și a pronumelui demonstrativ *diese*, *diejenige*, *jene*, respectiv „aceasta", „aceea", atât la începutul cât și în mijlocul propozițiilor. Cititorul nu trebuie să le considere elemente inutile – mai ales traducerii – ci mici puncte de sprijin ale amplei gândiri kantiene. Acestor diferențe față de modul obișnuit de punere în frază a ideilor li se adaugă și cazurile de exprimări eliptice.

2. **Concepte caracteristice**

Pentru receptarea religiei nu mai puțin importantă decât rațiunea în limitele căreia o circumscrie Kant, este interioritatea umană care pune în valoare sentimentul religios. De aceea, între conceptele care vor susține structura acestei lucrări, **sufletul** și **conștiința** dețin un rol prim și totodată ridică cele mai mari probleme de echivalare, în particular în limba română și în general în limbile romanice. Pentru a desemna **sufletul**, Kant a avut la dispoziție doi termeni: *Gemüth* și *Seele*. În lucrările critice, prin cel din urmă este desemnat, în general, sediul proceselor psihice, căruia îi corespunde perfect semnificația termenului românesc cu sensurile pe care il dau atât limbajul uzual, cât și psihologia. Primului termen însă Kant i-a acordat o valoare de excepție, și anume cea de facultate cognitivă generică. Acestuia însă nu i-am putut găsi un echivalent corect și suficient de sugestiv în limba română, drept care l-am redat, de asemenea, prin **suflet**, la fel ca în celelalte lucrări kantiene de a căror transpunere în limba română ne-am ocupat, semnalând în **Note** apariția sa, spre a putea fi identificat de către cititor. Alexis Philonenko, care a semnat o versiune franceză recentă a acestei lucrări, l-a tradus prin *esprit* („spirit"), spre a ieși dintr-o dificultate asemănătoare aceleia în care ne-am aflat noi, întrucât și limba franceză dispune doar de un singur termen pentru **suflet** (*âme*), ca și limba română; dar astfel el și-a creat o altă dificultate,

întrucât **spiritul** are multe elemente comune cu **sufletul** doar în *Antropologia din perspectivă pragmatică*, iar în lucrarea de față s-ar putea crea confuzii cu spiritul suprem, care este Sfântul Duh. André Lalande (*Vocabulaire téchnique et critique de la philosophie* Paris, Presses Universitaires de France, 1972) precizează că **sufletul** (*âme*) se trage din ψςυχή și din *anima*. Fiind „principiul vieții și al gândirii, ca realitate distinctă de corp, dar prin care își manifestă activitatea", el este cel care îi corespunde lui *Seele*. Față de **spirit** (*esprit*), care îl traduce pe *Geist* și provine din πνεῦμα, νοῦς, *spiritus*, *mens*, sufletul se diferențiază prin : 1. conține ideea unei substanțe individuale; 2. este mai comprehensiv, spiritul aplicându-se mai ales operațiilor mentale. În seria lucrărilor doctrinale în care se înscrie și *Religia doar în limitele rațiunii*, *Geist* și *Seele* sunt folosiți de Kant la modul general alternativ, dar păstrând în particular unele diferențe date de domeniul investigat. În *Antropologia din perspectivă pragmatică*, *Seele* se caracterizează prin activitate, iar *Gemüth* prin pasivitate. Primul desemnează eul și interioritatea umană în care se receptează bucuria și suferința, iar al doilea reflectă felul în care *Seele* este afectat de lucruri și în jurul căruia se construiește personalitatea. El îl completează pe *Seele*.

Noutatea pe care o aduce lucrarea de față, spre deosebire de cele anterioare, în privința distribuirii proceselor interiorității umane este dată de relația ființei umane cu ființa divină, ca și cu ființa generatoare de rău. Aici frecvența lui *Gemüth* o depășește cu mult pe cea a lui *Seele*, care are totuși capacitatea de a include conceptul de virtute fiind, așadar, asociat predispoziției morale originare; și deși este păstrătorul credinței, el este totuși incapabil de a recepta perfecțiunea prototipului de ființă care îl satisface pe Dumnezeu. Calitatea lui *Gemüth* de facultate cognitivă generică nu se face manifestă în această lucrare, care nu este una de fixare și analizare a facultăților umane de cunoaștere (precum erau cele trei *Critici*). Totuși, prin această ipostază a sufletului ne parvine influența divină, și întrucât relația ființei umane prin suflet cu ființa divină este și ea o cunoaștere, chiar dacă una suprasensibilă, putem spune că și aici *Gemüth* participă, deși neexplicit, la edificarea cogniției în genere. Dacă el întreține relații cu divinitatea, rezultă că trebuie să întrețină relații și cu reversul acesteia, cu ființa definitoriu rea. Pentru a putea face față acestor două mari provocări, ființa umană

trebuie să își pună în practică principiile morale, de a căror pregătire se ocupă sufletul; întrucât principiile morale acționează prin **libertate**, sufletul o pătrunde și pe aceasta; în pregătirea principiilor morale, sufletul se mai poate confrunta și cu **imboldul**, căruia trebuie să îi țină piept. Se poate spune, așadar, că sufletul asigură tăria morală, opunându-se tentațiilor sensibilității. Prin dispoziția față de binele moral pe care o are, sufletul este antrenat către credință și ajunge să fie stăpânit de către preoți. În această măsură, prin suflet se asigură dominația bisericii nu numai asupra individului uman, ci și asupra statului. În calitatea sa de facultate de judecare morală, sufletul ca *Gemüth* orientează deciziile morale, i se adresează obligativitatea necondiționată și alege între ceea ce este **drept** și **nedrept**. El este influențat mai mult de scopurile comunitare care pot deveni raționale într-o măsură mai mare decât scopurile personale, care sunt în general dominate de interesul personal, egoist.

Un alt dublet terminologic este dat de cele două concepte germane pentru **conștiință**; ele sunt *Gewissen* și *Bewußtsein*. Ambele provin din verbul cunoașterii, *wissen* și își au originea în latinescul *conscientia*. Într-o altă lucrare a cărei versiune românească am oferit-o anterior, *Metafizica moravurilor*, *Gewissen* apare concentrat îndeosebi în § b. *Despre conștiință* din **Capitolul al XII-lea**, *Concepte estetice preliminare ale capacității de simțire a sufletului față de conceptele de datorie în genere*, și în § 13. *Despre datoria omului față de sine însuși, ca judecător înnăscut al său*, iar *Bewußtsein* în restul textului. Aici cele două concepte apar alternativ, *Bewußtsein* aflându-se în minoritate și caracterizând nivelul inferior al moralității, și anume de sediu al inclinațiilor, dar având totodată posibilitatea de a intra în relație cu binele moral. Ea apreciază necesitatea și contingența cunoașterii. Împreună cu sufletul ca *Gemüth* este antrenată în acțiunea principiilor morale și implicit a libertății; de asemenea, cântărește mijlocul necesar în vederea realizării unui scop propus. *Gewissen* este conștiința filosofică și, spre a fi mai bine subliniată, este menționată în **Note** împreună cu derivatele sale. Ea colaborează cu **judecata** și cu **rațiunea** și apreciază acțiunile în general și în special pe cele din care rezultă vina morală și religioasă. Cu ajutorul Sfântului Duh Dumnezeu comunică cu oamenii prin *Gewissen*. Alături de **inimă** și

rațiune, conștiința încearcă să satisfacă cerințele spiritului bun, de a îl determina pe om să își construiască o viață bună. În acest scop ea îl mobilizează în vederea realizării binelui; odată ce l-a realizat, conștiința însoțește cinstea, fiind apropiată funcțional de **voliție**. La fel ca in *Metafizica moravurilor*, ea este judecătorul oamenilor, capabil să instituie un tribunal interior ce sancționează faptele nefăcute din convingere, determinându-l pe om să simtă greutatea propriei fapte. Fiind un instrument prețios al moralei, conștiința devine, din această perspectivă a religiei în limitele rațiunii, deci a moralității, și obiectul religiei; ca atare, ea poate fi împovărată și de idolatrie. J.Hoffmeister (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, Felix Meiner, 1955) consideră că *Gewissen* este „o voce interioară, cum ar fi cea a lui Dumnezeu, ca legea morală în noi" (p. 270-271). Philonenko nu face distincția între cei doi termeni (*Gewissen* și *Bewußtsein*), redându-i pe amândoi fără să își facă probleme prin *conscience*; dar el și-a făcut totuși probleme în § 4. *Despre firul conducător al conștiinței în probleme de credință*, unde el s-a întâlnit cu formularea: „Gewissen ist ein Bewußtsein", unde el s-a folosit de un derivat rezultat din rădăcina cognitivă a termenului: „La conscience est un savoir". Tot astfel a procedat el și în versiunea pe care a dat-o la *Metafizica moravurilor*, unde în cazurile asemănătoare s-a folosit de același substantiv derivat din verbul **cunoașterii**, care este *le savoir*. În buna tradiție franceză a procedat și C. Rădulescu-Motru în ediția sa prescurtată a acestei lucrări, care spune în acest caz: „Conștiința e o cunoștință". Allen W.Wood în versiunea standard în limba engleză dată acestei lucrări a ieșit din încurcătura de mai jos astfel: „Conscience is a consciousness", unde *consciousness* are, pe lângă sensul uzual de **conștiinciozitate** și pe cel de **conștiință**. După cum se va vedea, conform consecvenței terminologice pe care am adoptat-o, noi nu am introdus alt termen, redând expresia germană prin: „Conștiința este aceea care..."

O altă dificultate, de această dată de mai mici dimensiuni decât cele anterioare, este dubla poziție în care Kant folosește termenul *Bedeutung*: atât de **semnificație** a unui termen sau de ceea ce este definitoriu pentru el și duce la cunoaștere, cât și de **sens** al unui termen sau ceea ce înțelege cineva prin acesta și este insuficient cunoașterii. El este semnalat în **Note** în ambele cazuri.

Menționăm că în calitate de **sens** Kant îl folosește și pe *Sinn, Sinne* (alături de **organ de simț**), dar cu o frecvență mai mică decât pe *Bedeutung.*

Un termen care ne-a pus pe gânduri și aici ca și în celelalte lucrări kantiene de a căror versiune românească ne-am ocupat este *Willkür*; rădăcina sa este *Wille*, **voința**; așadar, el va fi latura practică a voinței, cea care urmărește realizarea unui obiect. Urmând uzanțele etice generale, ca și pe cele ale limbajului obișnuit, noi l-am tradus ca **liber arbitru**. Când acesta este determinat de rațiunea pură, adică nu este influențat de imbolduri ale sensibilității, ci urmărește doar raționalitatea legii, Kant spune că el este liber. Și astfel apare termenul *freie Willkür*; acesta este, de fapt, cel care ne-a pus în încurcătură. În *Metafizica moravurilor* (unde ne-am confruntat pentru prima dată cu necesitatea de îi găsi un echivalent în limba română), voind să păstrăm atât semnificația originală a termenului, cât și să ne menținem în aria de semnificare a conceptelor românești consacrate, l-am desemnat prin expresia tautologică **liber arbitru liber**. De această dată, gândind că **liberul arbitru** are o ipostază liberă bună și una sensibilă rea când opune rezistență legii morale, l-am numit **liber arbitru în ipostaza sa liberă**. Philonenko, forțând aria de semnificare a termenului francez *arbitre* (care este, cu aproximație, egală celei românești) l-a desemnat pe *Willkür* prin *arbitre*, iar pe *freie Wilkür* prin *libre arbitre*. Allen W.Wood, lucrând asupra altui material semantic, l-a pus pe *Wilkür* în poziția inactivă a **voinței** ca *Will*, iar pe *freie Willkür* în poziția activă, prin care liberul arbitru alege între sensibilitate și raționalitate, ca *power of Choice.*

Termenul *Darstellung*, pe care Johannes Hoffmeister (Hrsg.) în *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Hamburg, Felix Meiner, 1955) ni-l prezintă ca pe o dezvoltare metodică, exprimare prin semne și simboluri, reprezentare sau impresie, nu este folosit de Kant în nici unul dintre aceste sensuri. Nu parcurge o dezvoltare metodică, pentru că este doar o trecere de la o stare la alta; ca prezență actuală sensibilă nu se bucură de reprezentativitatea și de tehnicitatea lui *Vorstellung* în procesul cognitiv, deci nu poate fi tradus ca **reprezentare** și nici nu este într-atât de superfluu ca impresia. Anterior l-am tradus prin **transpunere**; dar de această dată cazurile în care această echivalență este convenabilă sunt în minoritate față de cele prin care simpla **prezentare** este suficientă.

Pentru a exprima **dogma** Kant folosește trei termeni consacrați: *Dogma*, *Glaubenssatz* și *Satzung*; alături de aceștia, nu de puține ori, el se folosește și de simpla **propoziție**, de *Satz*, pentru a se referi la afirmații de bază asupra credinței religioase. Inițial, pe acest din urmă termen l-am tradus conform contextului în care apare, deci ca **dogmă**. În cele din urmă însă, spre a ne conforma cât mai mult posibil principiului după care să nu redăm în primul rând intenția și contextul, ci ceea ce se spune expres și în felul în care se procedează, l-am redat în sensul său prim de formă de gândire care exprimă ceva, deci ca **propoziție**. Allen W. Wood în lucrarea citată, voind să concilieze atât sensul intenționat al termenului, cât și să se folosească de context, l-a tradus în cazurile respective pe *Satz* prin *proposition of faith*, adică de **judecată/ propoziție asupra credinței.**

Un concept care pentru cititorul român va părea forțat este cel de **rațiocinare**, prin care l-am tradus pe *Verunftelei* (și, în mod corespunzător, pe verbul său, *vernunfteln*), care este un raționament neîndreptat spre un scop important, ci spre unul superflu, un fel de **sofism**. Kant, ale cărui lucrări au o construcție rațională bine închegată, folosește în majoritatea operelor sale acest termen ca pe un contrast al raționamentului solid cu un scop practic sau teoretic real. De asemenea, Hegel l-a folosit într-un sens asemănător, iar traducătorii săi în limba română au optat, în general, fie pentru **rațiocinare** fie pentru **sofism.**

Vom întâlni aici, ca și în celelalte lucrări kantiene, cumularea într-o frază a mai multor verbe imperative (care le redau pe *sollen* și pe *müssen*), ce poate părea forțată în limba română, unde acestea apar invariabil ca **trebuie**. Această situație terminologică redă axul moral al filosofiei kantiene, pusă sub semnul trebuirii, condiționate și necondiționate. Cultura română, care nu a acordat niciodată moralei un astfel de rol central, nu a putut transmite nici limbii sale o astfel de permanență și diversitate terminologică a trebuirii. Iată un exemplu de acest fel, pe care îl vom întâlni în Capitolul al III-lea din **Partea a treia.** *Conceptul unei existențe sociale etice este conceptul unui popor al lui Dumnezeu sub legi etice*: „*Wenn es ein ethisches gemeines Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden*"; și în traducere: „Pentru ca o existență socială etică să trebuiască

să se constituie, trebuie ca toți particularii să se supună unei legiferări publice".

În această lucrare, datorită creșterii preocupării autorului față de latura subiectivă a cunoașterii – ceea ce caracterizează întreaga sa perioadă **doctrinală** – a crescut rolul familiei de cuvinte ce exprimă **iluzia** (*Blendwerk, Wahn*); așadar, vom întâlni: **autoiluzionare** (*Selbsttauschung*), **inducere în eroare** (*Tauschung*), **credință iluzorie** (*Wahnglaube*), **iluzie religioasă** (*Religionswahn*), **iluzie ecleziastică** (*Kirchenwahne*), **iluzie a virtuții** (*Tugendwahn*), **pseudo-serviciu divin** (*Afterdienst*). Ea va fi reluată – cu delimitările specifice domeniului – și în *Antropologia din perspectivă pragmatică.*

3. **Stil și mesaj**

Stilul kantian este, în general, sobru și dens; mesajul său este transmis direct, cu o încărcătură mare de idei, iar figurile de stil sunt folosite numai ca excepție. *Religia doar în limitele rațiunii* se situează, din acest punct de vedere, între asprimea *Metafizicii moravurilor* (pe care o întâlnim aici îndeosebi în **Partea întâi,** Capitolul I. *Despre predispoziția originară spre bine în natura umană*) și claritatea *Antropologiei din perspectivă pragmatică.* În versiunea românească a lucrării de față am încercat să nu tindem spre o claritate mai mare decât a dat-o autorul său, dar nici să producem deliberat obscuritate. În acest scop nu am adăugat termeni suplimentari, nici nu i-am exclus pe alții, folosindu-ne doar de elementele pe care ni le-a oferit Kant în mod expres. Dar în pofida sobrietății de principiu a stilului kantian, întâlnim în această lucrare pasaje de o frumusețe copleșitoare, realizate cu minimum de mijloace, unde ideea este făcută să pătrundă adânc prin cele mai simple cuvinte. Iată în ultimele pagini, în *Observație generală* la Capitolul al II-lea, **Partea a patra**, un exemplu al felului în care noi trebuie să ne adresăm rugăciunile către Dumnezeu: „Este o iluzie absurdă și, în același timp, arogantă ca prin inoportunitatea agasantă a rugăminților noastre, să încercăm dacă Dumnezeu nu ar putea să se abată (în avantajul nostru prezent) de la planul înțelepciunii sale. Așadar, nici o rugăciune care nu are un obiect moral nu poate fi considerată cu certitudine demnă de a fi ascultată, adică să

nu cerem Ceva fără *credință*". Sau după câteva pagini, despre dorința fierbinte a omului de a fi dăruit cu harul lui Dumnezeu: „Este obositor să fi un *slujitor* bun (întotdeauna auzim vorbindu-ni-se despre datorii); el ar dori mai degrabă să fie un *favorit*, pentru că multe i s-ar trece cu vederea sau atunci când s-ar abate grav de la datoria sa, intervenția altuia care l-ar favoriza în cel mai înalt grad ar îndrepta totul, el rămânând întotdeauna slujitorul ușuratic care era".

4. **Surse biblice.**

Se pare că pentru lucrarea de față Kant a folosit cele mai multe surse bibliografice față de alte lucrări, dintre care multe surse au fost lăsate nemenționate datorită cenzurii. Evident, acestea sunt surse biblice. În biografia pe care Borowski a scris-o despre Kant – *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants* – se spune că înainte de a scrie *Religia doar în limitele rațiunii* Kant a recitit „cu atenție" un catehism pietist din timpul copilăriei sale, numit *Grundlegung der kirchlichen Lehre*, apărut la Königsberg (fără menționarea anului apariției). Două astfel de exemplare se aflau în acea vreme la biblioteca din Königsberg, dar astăzi nu mai sunt accesibile, spre a facilita munca editorului. O altă sursă biblică folosită de Kant este versiunea dată de Luther *Bibliei* (*Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift, des alten und neuen Testaments* nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers). Consultarea celei din urmă ne-a fost utilă datorită apropierii sale terminologice mai mari de sensul comentariilor kantiene decât versiunea românească a *Sfintei Scripturi* dată de Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, pe care am ales-o dintre edițiile românești ale *Bibliei*, spre a facilita cititorului român accesul la sursele biblice ale opusului kantian.

Un exemplu de apropiere mai mare a textului kantian de versiunea *Bibliei* dată de Luther față de cea a Institutului Biblic o întâlnim în § 3. *Despre cler ca o conducere a pseudo-serviciului divin al principiului bun*; el se referă la calitatea unică a credinței religioase de a fi mântuitoare, față de falsa iluminare a cărturarilor sau a sofiștilor, care sunt foarte legați de bunurile materiale, de corporalitate în general, drept care ei sunt numiți „înțelepți ai cărnii".

Sursa sa biblică se află în 1. *Corintieni*, 1, 26: *„Sehet an, liebe Brüder, eurem Beruf: nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel edle sind“*. În *Biblia* ortodoxă ea apare: „Căci priviți chemarea voastră, fraților, că nu mulți sunt înțelepți după trup, nu mulți sunt puternici, nu mulți sunt de bun neam". Or, termenul „înțelepți după trup „ nu este suficient de sugestiv spre a reda consensul terminologic (*Weise nach dem Fleisch*) al textului kantian cu *Biblia* lutherană. Versiunea Galaction-Radu redă chiar mai slab această divergență dintre credință și înțelepciune, respectiv duritatea la adresa ultimei, pe care o desemnează prin formula neexpresivă de „înțelepți omenește". Astfel de pierderi ale nuanțelor sau ale accentelor puse de Kant se vor întâlni aproape în toate citatele biblice și redate de noi în **Note** după *Biblia* ortodoxă.

Rodica CROITORU

RELIGIA DOAR ÎN LIMITELE RAȚIUNII

IMMANUEL KANT

PREFAȚĂ
LA PRIMA EDIȚIE

Morala, în măsura în care se întemeiază pe conceptul de VI, 3
om, ca al unei ființe libere, care de aceea se supune el insuși, prin rațiunea sa, legilor necondiționate, nu necesită nici ideea unei alte ființe deasupra sa spre a își cunoaște datoria, nici un alt imbold pe care să îl respecte decât legea însăși. Cel puțin este propria sa vină dacă el află în sine o astfel de necesitate, care ulterior nu poate fi remediată prin nimic: pentru că ceea ce nu apare din sine însuși și din libertatea sa nu este furnizat de nici un înlocuitor al lipsei sale de moralitate. Ea[1] nu are nevoie, de altfel, în scopul său (atât obiectiv în ceea ce se referă la voliție, cât și subiectiv în ceea ce se referă la putință) în nici un caz de religie, ci în virtutea rațiunii pure practice ea își este suficientă sieși. - Căci aici legile sale obligă doar prin forma legiferării universale ce trebuie dată maximelor considerate ca o condiție supremă (ea însăși necondiționată) a tuturor scopurilor: în genere ea nu necesită nici un temei determinant material al liberului arbitru în ipostaza sa liberă*), care nu este un scop nici
spre a cunoaște ce este datoria / , nici spre a stimula exercitarea sa: 4
ci ea poate și chiar trebuie, când este vorba despre datorie, să facă abstracție de orice scop. Așadar, aici mai rămân doar două temeiuri

---

*) Cei cărora temeiul determinant formal (al legiferării) in genere nu le va fi 3
suficient ca temei determinant al conceptului de datorie, mărturisesc totuși că acesta nu s-ar putea afla în *iubirea de sine* îndreptată spre propria sa *comoditate*.

determinante, unul care este rațional, și anume al *perfecțiunii* proprii, iar un altul care este empiric, *fericirea* celuilalt. – Atunci când ei o înțeleg, așadar, pe cea dintâi nu tocmai ca fiind morală, care nu poate fi decât de un singur fel (și anume cea la care voința este supusă necondiționat legii) ar explica printr-un cerc vicios, ei trebuind să înțeleagă prin aceasta perfecțiunea naturală a omului care e capabil să se înalțe tot mai sus și poate fi de mai multe feluri (ca abilitate în artă și știință, gust, agilitate a corpului și altele). Dar aceasta este bună întotdeauna numai într-un mod condiționat, adică cu condiția ca întrebuințarea sa să nu contrazică legea morală (singura care poruncește necondiționat); așadar, dacă este făcută scop, ea nu poate fi ún principiu al conceptelor de datorie. Același lucru este valabil și pentru scopurile îndreptate spre fericirea celorlalți oameni. Căci o acțiune trebuie judecată mai întâi în ea însăși după legile morale înainte de a fi îndreptată spre fericirea celorlalți. Favorizarea acesteia este, așadar, numai în mod condiționat o datorie și nu poate servi drept principiu suprem al maximelor morale. De aceea este necesar, de ex. să știu: dacă sunt chemat în fața instanței să depun mărturie trebuie să fiu veridic sau dacă la revendicarea unui bun străin pe care mi l-a încredințat cineva trebuie (dacă, de asemenea, pot) să fiu sincer, nefiind necesar ca în afara depoziției mele să revendic un scop pe care eu aș putea să mi-l propun de realizat, căci acesta este indiferent; mai degrabă doar faptul că acela găsește necesar să caute un scop când în mod legitim i se cere o depoziție, face ca el să fie deja lipsit de demnitate.

Dar deși morala nu ar necesita pentru propria sa întrebuințare nici o reprezentare a scopului care să trebuiască să preceadă determinarea voinței, totuși ea poate să aibă o relație necesară cu un astfel de scop, și anume nu ca temei, ci ca o consecință necesară a maximelor adoptate conform acelora[2]. – Căci fără vreo raportare la scop nu poate avea loc la om nici o determinare a voinței, pentru că ea[3] nu ar exista fără vreun efect, a cărui reprezentare ar putea fi luată, dacă nu ca un temei determinant al liberului arbitru și ca scop premergător în intenție, totuși ca o consecință a determinării sale[4] prin lege către un scop *(finis in consequentiam veniens)*[5] fără de care[6] un liber arbitru care, la acțiunea vizată de el nu ar adăuga deloc spre a îl completa, un obiect determinat nici obiectiv nici

subiectiv (pe care îl are sau l-ar putea avea) ar ști bine *cum* trebuie să acționeze, dar nu ar ști *încotro*, spre a își fi suficient sieși. Astfel, spre a acționa corect în morală nu este nevoie de nici un scop, ci legea care include în genere condiția formală a întrebuințării / libertății îi este suficientă. Dar din morală provine totuși un scop; căci este imposibil ca rațiunea să rămână indiferentă față de soluționarea problemei: *ce va rezulta din acțiunea noastră corectă* și ce scop am putea asigura noi comportamentului nostru, chiar dacă acesta nu stă cu totul în puterea noastră, pentru ca cel puțin să cădem de acord asupra sa. Ea este, așadar, doar ideea unui obiect ce reunește condiția formală a tuturor scopurilor pe care trebuie să le avem (datoria) în același timp cu condiționatul adecvat acestor scopuri pe care le avem (fericirea revendicată pentru respectarea aceleia), care este ideea unui bine suprem în lume, pentru a cărei posibilitate noi trebuie să luăm în considerație o ființă morală supremă, cea mai sfântă și a-tot-puternică, singura capabilă să reunească cele două elemente ale acesteia; dar această idee (considerată practic) nu este totuși vidă: căci ea adaugă necesității noastre naturale de a gândi pentru întregul nostru comportament un scop final ce ar putea fi justificat de către rațiune, care altminteri ar constitui un obstacol în calea deciziei morale. Dar ceea ce este mai important aici, această idee decurge din morală, și nu este fundamentul acesteia; un scop pe care și-l face ea presupune deja principii morale. Așadar, moralei nu îi poate fi indiferent dacă și-ar face sau nu un concept al unui scop final al tuturor lucrurilor (cu care să se pună de acord, fără să sporească numărul datoriilor sale, dar totuși să le procure un punct de referință particular în care să se unească toate scopurile): căci numai astfel se poate procura realitate practică obiectivă conexiunii indispensabile pentru noi a finalității prin libertate cu finalitatea naturii. Dacă considerăm un om ce respectă legea morală, care gândește să se întrebe (ceea ce cu greu se poate evita) ce fel de lume ar crea prin rațiunea sa practică dacă ar avea facultatea și mai ales dacă ar face parte de aici ca membru, el nu numai că ar alege-o ca atare, dacă pur și simplu alegerea ar fi la latitudinea sa, după cum o cere ideea morală de bine suprem, dar el ar voi, de asemenea, ca o lume în genere să existe, pentru că legea morală vrea realizarea binelui suprem care este posibil prin noi, și în pofida pericolului la care s-ar vedea expus după această

6 idee însăși, el ar voi să piardă foarte mult din fericire ca persoană /, pentru că este posibil ca el să un se conformeze cerinței celei din urmă[7], putând fi astfel constrâns de rațiunea sa să ia această decizie într-un mod neadecvat; prin urmare, ar face această judecată cu totul nepărtinitor, ca și cum ar fi făcută de un străin, dar fiind recunoscută ca fiind a sa, simțindu-se constrâns de rațiune, ceea ce indică originea morală a acestei necesități pe care o are omul de a gândi, în afara datoriilor și pentru ele, un scop final care să fie consecința acesteia[8].

Morala duce, așadar, inevitabil la religie[9], prin care se înalță la ideea de legiferator moral a-tot-puternic din afara omului*) , în a cărui voință rezidă acest scop final (al Creației lumii), care poate și trebuie să fie totodată scopul final al omului.

---

6 * Propoziția: există un Dumnezeu, prin urmare există un bine supreme în lume, atunci când ea trebuie să provină (ca dogmă) doar din morală, este sintetică *a priori*, iar dacă este considerată *numai sub* raport practic, depășește totuși conceptul de datorie care este conținut în morală (și care nu presupune nici o materie a liberului arbitru, ci doar legile formale ale aceluiași) și deci ea nu poate fi expusă analitic din acesta[10]. *Cum este însă posibilă a priori o astfel de propoziție?* Acordul tuturor oamenilor doar cu ideea unui legiferator moral este, ce-i drept, identic cu conceptul moral de datorie în genere, iar în această *măsură propoziția* care poruncește acest acord va fi analitică. Dar admiterea existenței sale spune mai mult decât simpla posibilitate a unui astfel de obiect. Cheia soluționării acestei probleme, după cum cred eu că o înțeleg, pot numai să o indic aici, fără să o duc la bun sfârșit.

Scopul este întotdeauna obiectul unei *înclinații*, care este o dorință nemijlocită de a intra în posesiunea unui lucru prin intermediul unei acțiuni; tot astfel legea (care poruncește practic) este un obiect al *respectului*. Un scop obiectiv (adică cel pe care noi trebuie să îl avem) este acela care ne este dat ca atare doar din rațiune. Scopul care include condiția necesară, și în același timp suficientă a tuturor celorlalte, este *scopul final*. Fericirea proprie este scopul final subiectiv al ființelor raționale ale lumii (fiecare dintre acestea *are* acest scop în virtutea naturii sale dependente de obiecte sensibile, și ar fi absurd să spunem: că ele *trebuie* să îl aibă), iar toate propozițiile practice care au acest
7 scop final drept fundament sunt sintetice, dar totodată empirice. Dar că fiecare trebuie să își ia drept *scop final cel mai mare bine posibil* din lume este o propoziție sintetică *a priori* practică, chiar una obiectiv practică dată de rațiunea pură, pentru că este o propoziție ce depășește conceptul datoriilor din lume și adaugă datoriilor o consecință (un efect), o propoziție care nu este cuprinsă deloc în legile morale, și astfel ea nu poate fi expusă de aici analitic. Așadar, acestea[11] poruncesc pur și simplu, oricare ar putea fi efectul lor, chiar mai mult, ele ne *constrâng* să facem cu totul abstracție de el[12], dacă este vorba despre o acțiune particulară, făcând astfel din datorie obiectul celui mai mare respect, fără a ne înfățișa sau a ne propune vreun scop (și un scop final), care într-o oarecare măsură ar trebui să le servească drept recomandare, constituind imboldul îndeplinirii datoriei noastre. Toți oamenii ar putea fi satisfăcuți de aceasta, dacă ei s-ar orienta (după cum ar trebui)

* *
*

Dacă morala recunoaște în sfințenia legii sale un obiect al
celui mai mare respect, ea reprezintă pe treapta religiei, în / cauza 7
supremă care promulgă acele legi, un obiect de *adorație* și apre în
măreția sa. Dar totul, chiar și ceea ce este mai sublim, se reduce
atunci / când cade pe mâna oamenilor aplicarea ideii acestuia[22] în 8
favoarea lor. Ceea ce poate fi onorat în mod veridic numai dacă
respectul față de aceasta[23] este liber, existând constrângerea
conformarii cu astfel de forme carora li se poate da autoritate doar
prin legile coercitive, iar ceea ce se prezinta de la sine criticii
deschise a fiecarui om trebuie sa se supuna unei critici ce deține
puterea, adica unei cenzuri.

---

doar după prescripția pe care rațiunea pură le-o face în lege. De ce au ei nevoie să cunoască rezultatul comportamentului lor moral, pe care îl va provoca cursul lumii? Pentru ei este suficient să își facă datoria: chiar dacă, așadar, este posibil ca totul să ia sfârșit odată cu viața pământească, și chiar dacă în aceasta[13] fericirea și meritul poate că nu se întâlnesc niciodată. Așadar, este o limitare inevitabilă a omului (probabil și a tuturor celorlalte ființe ale lumii) și a facultății rațiunii sale practice de a se preocupa, cu privire la toate acțiunile sale, de rezultatul pe care il vor avea, spre a afla în acesta ceva care îi va putea servi drept scop și care ar putea demonstra, de asemenea, puritatea intenției, care în exercitare (*nexu effectivo*[14]) este chiar ultimul[15], dar în reprezentare și în intenție (*nexu finali*[16]) este primul. Deși acest scop îi este propus doar de rațiune, omul caută în el ceva pe care să îl poată iubi; atunci legea, care lui îi insuflă doar respect, cu toate că el nu o recunoaște pe aceea ca pe o trebuință, se extinde totuși spre a îi fi utilă, admițând printre temeiurile determinante ale sale[17] scopul final moral al rațiunii, care este propoziția: fă din cel mai mare bine posibil în lume scopul tău final! Este o propoziție sintetică *a priori* introdusă de însăși legea morală și prin care rațiunea practică se extinde totuși dincolo de cea din urmă[18], ceea ce este posibil prin faptul că însăși legea morală se raportează la proprietatea naturală a omului de a trebui să gândească în afara legii un scop pentru toate acțiunile sale (proprietate care face din el un obiect al experienței), și este posibil (ca la propozițiile teoretice și chiar sintetice *a priori*) numai dacă ea[19] include principiul *a priori* al cunoașterii temeiurilor determinante ale unui liber arbitru în ipostaza sa liberă în experiența în genere, în măsura în care aceasta[20], care expune efectele moralității în scopurile sale, procură conceptului de moralitate ca o cauzalitate in lume, realitate obiectivă, deși numai practică. - Așadar, atunci când respectarea cea mai riguroasă a / legilor morale trebuie 8
gândită ca o cauză a realizării binelui suprem (ca scop): pentru că facultatea umană nu este suficientă spre a face ca fericirea să se acorde în lume cu meritul de a fi fericit, să se admită o ființă morală a-tot-puternică ca stăpân al lumii, căreia îi revine grija realizării acestuia[21], adică morala să ducă cu necesitate la religie.

Cu toate acestea, iată că porunca: supune-te autorității publice! este totuși și ea morală, iar respectarea sa, la fel ca cea a tuturor datoriilor, poate fi raportată la religie, și astfel este potrivit ca o lucrare consacrată conceptului determinat al celei din urmă[24] să dea ea însăși un exemplu de acest fel de supunere, care trebuie să dea dovadă de atenție un numai față de legea[25] care poruncește într-un singur fel în stat și este oarbă în toate celelalte, ci să manifeste un respect egal față de toate luate împreună. Așadar, teologul care examinează cărțile, fie că este însărcinat astfel încât să vegheze doar asupra salvării sufletelor, fie astfel încât să se ocupe în același timp de salvarea științelor: primul judecător doar ca preot, iar al doilea totodată și ca om de știință. Ultimul, ca membru al unei instituții publice (cu numele de Universitate) are sarcina de a cultiva toate științele și de a le feri de orice prejudiciu, trebuind să limiteze pretențiile celui dintâi[26] și făcând astfel încât cenzura sa să nu prejudicieze în nici un fel domeniul științelor, iar dacă cei doi[27] sunt teologi biblici, celui din urmă[28] ca membru al universității de la acea facultate care se ocupă de teologie îi revine cenzura superioară: căci în ceea ce privește prima sarcină (salvarea sufletelor) cei doi au o misiune identică; iar în ceea ce o privește pe a doua (salvarea științelor) teologul, ca om de știință universitar are de îndeplinit în plus o funcție specială. Dacă ne îndepărtăm de această regulă vom ajunge în cele din urmă acolo unde se ajunsese altădată (de exemplu, în timpul lui *Galilei*[29]), și anume la faptul că teologul biblic, spre a umili orgoliul științelor și a menaja efortul pe care îl necesită, riscă
9 să declare război astronomiei / sau altor științe, paleogeologiei de ex. și, asemenea popoarelor care nu au nici facultatea, nici nu sunt suficient de serioase pentru a se apăra contra atacurilor periculoase, transformă totul în jurul lor în pustiu, putând să stăvilească toate tentativele intelectului uman.

Dar teologiei biblice îi corespunde, în domeniul științelor, o teologie filosofică, ce este un bun încredințat de către o altă facultate. Aceasta[30], în măsura în care rămâne doar în limitele rațiunii și utilizează în vederea confirmării și explicării propozițiilor sale istoria, limbile, cărțile tuturor popoarelor și chiar Biblia dar numai pentru sine, nevoind să introducă aceste propoziții în teologia biblică, nici să modifice ceva din doctrinele oficiale ale acesteia, ceea ce este privilegiul preoților, trebuie să dispună de libertatea deplină de a se extinde

atât cât o cere știința sa; iar dacă s-a stabilit că cea dintâi și-a
depășit, într-adevăr, granițele sale și a lezat teologia biblică, dreptul
de cenzură nu îi poate fi negat teologului (considerat doar ca preot)
din momentul în care acesta a început să se îndoiască și astfel se
pune problema de a ști dacă aceea[31] s-a produs într-o lucrare scrisă
de un filosof sau într-una dintre prelegerile sale publice, dreptul
superior de cenzură nu poate fi totuși acordat decât teologului biblic
ca *membru al facultății sale*[32], pentru că acesta, ca și acela are
interesul de a purta de grijă existenței sociale, și anume protejarea
înfloririi științelor, fiind numit cenzor la fel de valid ca și cel dintâi.
Și într-un astfel de caz chiar acestei facultăți[33] îi revine prima
cenzură, iar nu celei filosofice: pentru că numai aceea este privile-
giată în privința anumitor doctrine, iar aceasta, împreună cu cele
ce îi aparțin, impulsionează schimbul public liber și, prin urmare,
numai ea se poate plânge de prejudiciul adus drepturilor sale
exclusive. Dar fără a considera apropierea celor două doctrine luate
în totalitatea lor și îngrijorarea teologiei biblice cu privire la
depășirea granițelor sale de către teologia filosofică este comod să
spulberăm îndoiala asupra acestor încălcări, rămânându-ne să
cântărim că un astfel de abuz nu se produce prin simplul fapt prin
care filosoful împrumută ceva de la teologia biblică spre a îl folosi
în propria sa intenție, (căci însăși aceasta din urmă[34] ar trebui să
recunoască că ea are multe elemente comune cu doctrinele care
sunt ale rațiunii și în plus multe care aparțin istoriei, lingvisticii
sau cenzurii acestora[35]; presupunem că le folosește într-un sens[36]
conform / rațiunii și care, poate, nu este pe placul celei din urmă[37]! 10
dar care nu poate fi blamabil decât în cazul în care prin adaosurile
sale la această teologie vrea să o *conducă* spre un scop diferit de cel
care îi asigură instituirea. – Astfel, de ex., nu se poate spune că pro-
fesorul de drept natural, care împrumută din Codul roman multe
expresii și formule clasice pentru teoria sa filosofică a dreptului natural,
aduce un prejudiciu acestuia[38] dacă, după cum se întâmplă frecvent,
el nu dă acestora[39] exact același sens pe care îl dădeau comenta-
torii celui din urmă[40], numai dacă nu vrea să le impună ade-
văraților juriști și tribunalelor să îl folosească într-un astfel de sens.
Căci dacă nu ar avea o astfel de competență, el[41] ar putea, la rândul
său, să îl acuze pe teologul biblic sau pe juristul statutar de
comiterea a nenumărate lezări ale proprietății filosofiei, căci amândoi

nu se pot lipsi de rațiune și nici de filosofie, iar de îndată ce este vorba de știință, foarte adesea ei trebuie să se împrumute de la ea, cu toate că, ce-i drept, numai pentru propria lor întrebuințare. Iar dacă ar trebui să i se interzică celui dintâi[42] să facă vreodată recurs la rațiune în probleme de religie, dacă este posibil, cu ușurință se poate prevedea de ce parte ar fi pierderea; căci o religie care declară cu temeritate război rațiunii nu i-ar putea rezista mult timp. – Eu m-aș încumeta chiar să fac această propunere: dacă nu ar fi convenabil să dăm spre completarea învățământului academic de teologie biblică încă o prelegere specială asupra doctrinei *filosofice* pure asupra religiei (unde totul este de folos, chiar și Biblia) și care ar lua lucrarea de față drept ghid (sau chiar și o alta, dacă se găsește una mai bună de acest fel), fiind indispensabilă în vederea desăvârșirii înzestrării depline a candidaților. – Căci științele câștigă mai ales prin separare, în măsura în care mai inainte de toate fiecare este considerată un întreg *în sine*, iar numai ulterior se încearcă considerarea lor într-o unitate. Așadar, noi putem crede că teologul biblic trebuie să se pună de acord sau să se contrazică cu filosoful; numai să îl asculte. Căci numai astfel el se poate înarma dinainte contra tuturor dificultăților pe care ar putea să i le creeze acesta[43]. Disimularea acestor dificultăți, tratarea lor chiar ca impietăți spre a le discredita este un pretext meschin lipsit de soliditate; dar combinarea celor două procedee și doar aruncarea ocazională de priviri fugitive asupra acestora[44] înseamnă, din partea teologului biblic, o lipsă de profunzime
11 ce face ca /, în cele din urmă, nimeni să nu știe cu corectitudine felul în care se poziționează el în totalitate față de teoria religiei.

Cele ce urmează formează patru părți, în care alături de punerea în lumină a raportului religiei cu natura umană afectată de predispoziții în parte bune, în parte rele, eu reprezint relația principiilor bune și rele ca pe cea dintre două cauze eficiente ce acționează asupra omului și subzistă prin ele însele, unde prima parte a fost publicată deja în numărul din aprilie 1792 din Berlinische Monatschrift, de care eu nu aș fi putut să mă dispensez în această carte în vederea conexiunii exacte a materiei, căci celelalte trei care o urmează nu fac decât să o dezvolte și să o completeze. –

Cititorul este rugat să scuze în primele pagini ortografia care este diferită de a mea, datorită diferitelor mâini care au pregătit copiile, ca și de timpul scurt pe care l-am avut pentru a le completa.

PREFAȚĂ
LA EDIȚIA A DOUA

În aceasta nu s-a modificat nimic, în afara greșelilor de 12
tipar și a cătorva expresii care s-au îmbunătățit. Adaosurile introduse recent sunt desemnate printr-o cruce+ și poziționate sub text.

Asupra titlului acestei lucrări (căci cu privire la intenția sa secretă noi nu ne-am manifestat îndoiala) mai fac și remarca: Întrucât *revelația* poate cuprinde totuși în sine cel puțin și *religia rațiunii pure*, dar reciproc aceasta[45] nu poate include elementul istoric al celei dintâi[46], eu aș putea, deci, să o consider pe aceea ca pe o sferă *mai extinsă* a credinței, iar pe cea din urmă[47] ca pe una *mai restrânsă* inclusă în cealaltă (nu ca două cercuri exterioare unul celuilalt, ci concentrice), iar în calitate de profesor de rațiune pură (doar din principii *a priori*), filosoful trebuie să se mențină în limitele celei din urmă[48] și, în consecință, să facă abstracție de orice experiență. Din această perspectivă eu pot face, deci, o a doua încercare, și anume plecând de la o revelație admisă și făcând abstracție de religia rațiunii pure (în măsura în care ea constituie un sistem independent) să consider revelația ca un *sistem istoric* într-un mod doar fragmentar, nereținând decât conceptele morale și văzând dacă astfel eu nu voi reveni la același *sistem rațional* pur al religiei care, fără îndoială, în intenție teoretică (unde trebuie să fie enumerat și punctul de vedere tehnic-practic, cel al metodei de învățare, care este o *tehnologie*) nu ar putea fi autonom, ci în intenție moral-practică va fi suficient religiei propriu-zise care, în calitate de concept *a priori* al rațiunii (care se menține când au dispărut toate elementele empirice) există doar sub acest raport.
Dacă aceasta[49] reușește, s-ar putea / spune că între rațiune și 13
Scriptură un există doar compatibilitate, ci unitate, astfel încât cel care o urmează pe una (sub conducerea conceptelor morale) nu va fi privat de întâlnirea cu cealaltă. Dar dacă nu s-ar întâmpla astfel, ar exista fie două religii într-o persoană, ceea ce este absurd, fie o

religie și un *cult*, în care caz ultimul nefiind (ca religia) un scop în sine însuși și având valoare numai ca mijloc, ar trebui să se înfrunte adesea, spre a se uni pentru puțin timp, iar imediat după aceea să se separe ca untdelemnul de apă, elementul moral pur (religia rațiunii) continuând să plutească la suprafață.

Eu am menționat în prima Prefață faptul că această unificare sau încercare de a o face este o îndeletnicire la care cercetătorul religiei filosofice are pe deplin dreptul și nu o încălcare a drepturilor exclusive ale teologului biblic. Ulterior eu am găsit aceeași afirmație în Morala regretatului Michaelis[50] (**Partea întâi**, p. 5-11), un om competent în ambele domenii, iar el nu numai că a emis-o, ci a pus-o în practică în întreaga sa operă, fără ca facultatea superioară să considere că astfel s-au adus prejudicii drepturilor sale.

În ceea ce privește judecățile făcute asupra acestei scrieri de către oameni onorabili, cunoscuți și necunoscuți, eu nu am putut să le iau în considerație în această a doua ediție, căci (la fel ca toată literatura din străinătate) ele sosesc foarte târziu în ținuturile noastre, cu toate că aș fi vrut foarte mult, mai ales în ceea ce privește *Annotationes quaedam theologicae* etc. ale renumitului doctor *Storr*[51] din Tübingen, care în examinarea lucrării mele a dat dovadă de puterea sa obișnuită de pătrundere și totodată de strădanie și echitate în examinare, demne de cea mai mare recunoștință din partea mea, căruia plănuiesc să îi răspund, deși nu îndrăznesc să îmi promit, datorită dificultăților pe care vârsta le pune în calea elaborării ideilor abstracte. – O apreciere, și anume care se află în nr. 29 din Neue kritischen Nachrichten din Greifswald, pe care eu o pot respinge în tot atât de puține cuvinte câte a folosit și recenzentul pentru scrierea mea. Conform acestui articol, scrierea mea nu ar avea în vedere altceva decât să răspundă la următoarea întrebare, pe care eu însumi mi-aș fi pus-o: „cum este posibil sistemul eclezi-astic al dogmaticii în conceptele și tezele sale, confom rațiunii pure (teoretice și practice)?" . – Această încercare nu oferă deci nici un interes pentru cei ce cunosc și înțeleg prea puțin sistemul său (al lui K.[52]), ca și pentru cei ce nu pot pretinde că îl cunosc și, ca
14 urmare, el poate fi considerat de ei / ca inexistent. – La acestea eu răspund: Pentru înțelegerea acestei scrieri în conținutul său esențial este nevoie doar de morala comună, fără să ne lăsăm

antrenați de critica rațiunii practice, cu atât mai puțin de cea teoretică, iar atunci când, de ex., virtutea ca abilitate de a conforma *acțiunile* datoriei (conform legalității lor) este numită *virtus phaenomenon*[53], iar aceea care este o *dispoziție* constantă către acest fel de acțiuni din *datorie* (conform moralității lor) este numită *virtus noumenon*[54], aceste expresii sunt folosite doar ca la școală, dar lucrul însuși, deși este exprimat prin alte cuvinte, este conținut în instrucțiunile care se dau copiilor și în predicile cele mai populare, fiind ușor de înțeles. Dacă ne-am putea lăuda că în cele din urmă relatăm despr atâtea mistere ce fac parte din teoria religiei și care au ca obiect natura divină, ce au fost introduse în catehisme ca și cum ar fi populare, ar trebui ca ulterior ele să fie transformate, în primul rând, în concepte morale spre a deveni inteligibile pentru toată lumea.

Königsberg, 26 ianuarie 1794.

CUPRINS

Partea întâi

Teoria filosofică a religiei

Despre coexistența principiului rău cu cel bun: sau despre răul radical în natura umană. 19

Faptul că lumea merge spre mai rău este o lamentare la fel de veche ca istoria și chiar ca poezia încă și mai veche, la fel de veche ca cea mai veche ficțiune, religia preoților. Toate fac deopotrivă ca lumea să înceapă cu binele: de la epoca de aur, de la viața în paradis sau de la o viață chiar mai fericită în comunitatea ființelor cerești. Dar ele fac ca această fericire să dispară ca un vis și se grăbesc să înfățișeze căderea în rău (cel moral cu care face întotdeauna pereche cel fizic) în care se cufundă lumea, spre mâhnirea noastră, într-o mișcare accelerată*): astfel încât acum (iar acest acum este la fel de vechi ca istoria) noi trăim în timpul din urmă, ziua cea mai recentă și sfârșitul lumii bătând la ușă, iar în anumite ținuturi din Hindustan, judecătorul și distrugătorul lumii *Rudra* (numit și *Siba* sau *Siva*) este adorat deja acum ca un Dumnezeu puternic, după ce *Vishnu*, susținătorul lumii obosit de sarcina pe care i-a îndredințat-o *Brahma*, creatorul lumii, s-a retras de mai multe secole.

Una mai nouă, dar mult mai puțin răspândită este opinia eroică opusă acesteia, ce nu și-a găsit locul decât la filosofi și, mai ales în zilele noastre, la pedagogi: după care lumea / se îndreaptă 20
exact în direcția opusă, și anume constant de la rău la mai bine (cu toate că deabia sesizabil) sau că în natura umană se află cel puțin o predispoziție către un astfel de progres. Dar este sigur că ei nu și-au format această opinie în experiență atunci când este vorba despre binele sau răul-*moral* (nu din civilizare): căci iată că istoria din toate timpurile i s-a împotirvit cu prea multă vehemență; ci se presupune că ea nu este decât o supoziție binevoitoare a moraliștilor de la *Seneca*[56] până la *Rousseau*[57], tinzând să ne încurajeze să cultivăm cu perseverență germenele de bine care, probabil, există în noi, dacă putem conta doar pe un fundament natural din om în vederea acestuia[58]. La aceasta se mai adaugă: întrucât trebuie să admitem

---

*) Aetas parentum peior avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem. *Horat.*[55]

că omul este de la natură (adică după cum se naște de obicei) sănătos la corp și nu există nici o cauză conform căreia să nu îl considerăm deopotrivă de sănătos și bun la suflet de la natură. Natura însăși trebuie, în consecință, să ne ajute să dezvoltăm această predispoziție morală pe care o avem către bine. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque* ***in rectum genitos natura***, *si sanari velimus, adjuvat:* spune **Seneca**[59].

Dat fiind că s-ar putea întâmpla să ne fi înșelat în aceste două opinii așa-zis bazate pe experiență, se pune atunci întrebarea: nu este posibil cel puțin un termen mediu, și anume că omul ca specie nu ar fi nici bun, nici rău sau eventual dacă ar putea fi atât una cât și cealaltă, în parte bun, în parte rău. – Un om este numit rău nu pentru că îndeplinește acțiuni rele (contrare legii); ci ele sunt alcătuite astfel încât să se poată conchide despre ele că în el există maxime rele. Or, este adevărat că în experiență se pot observa acțiuni contrare legii și, de asemenea (cel puțin în sine) că ele sunt conștient contrare legii; dar maximele nu pot fi observate, în tot cazul, nici în ele însele și, prin urmare, judecata după care făptuitorul este un om rău nu se poate întemeia niciodată cu siguranță pe experiență. Ar trebui să se poată conchide *a priori* de la câteva acțiuni rele însoțite de conștiință și chiar de la una singură, la o maximă rea care îi va fi fundamentul și, de la această maximă, la un temei universal al tuturor maximelor particulare moral-rele în subiect care va fi, la rândul său, el însuși[60] o maximă, pentru a numi rău un om.

Dar aici noi nu trebuie să ne scandalizăm imediat de expresia de natură, care ar trebui să semnifice (ca de obicei) contrariul temeiului acțiunilor din *libertate*, aflându-se chiar în contradicție
21 cu predicatele de *moral*-bun / sau rău: este, așadar, de remarcat: că aici prin natura omului se va înțelege doar temeiul subiectiv al întrebuințării libertății sale în genere (sub legi morale obiective), care este anterior oricărei fapte ce cade sub simțuri; oriunde s-ar putea afla acest temei. Acest temei subiectiv trebuie ca, la rândul său, să fie întotdeauna un act al libertății (căci altfel nu i s-ar putea imputa întrebuințarea sau abuzul pe care îl face omul de liberul arbitru în raport cu legea morală, iar binele sau răul din el nu s-ar numi moral). În consecință, temeiul răului nu se poate afla într-un obiect al liberului arbitru *determinat* de înclinație, nici într-un

instinct natural, ci doar într-o regulă pe care liberul arbitru și-o face sieși pentru întrebuințarea libertății sale, adică într-o maximă. Asupra acesteia nu ne putem pune întrebări ulterioare cu privire la temeiul subiectiv al acceptării de către om mai degrabă a uneia decât a maximei opuse. Căci dacă s-ar afla că, în cele din urmă, acest temei nu ar mai fi el însuși o maximă, ci un simplu instinct natural, întrebuințarea libertății s-ar putea raporta în întregime la determinarea din cauze naturale: ceea ce este contradictoriu. Atunci când noi spunem: omul este bun de la natură, sau: el este rău de la natură, aceasta nu înseamnă altceva decât: el include un temei*) prim (impenetrabil nouă) în virtutea căruia el adoptă maxime bune sau rele (contrare legii); exact ca un om în universalitatea sa, deci care exprimă prin aceasta chiar caracterul speciei sale.

Noi vom spune deci despre unul dintre aceste caractere (care îl deosebesc pe om de alte ființe raționale posibile): că este *înnăscut*, dar recunoaștem întotdeauna cu umilință că natura nu poartă nici vina (dacă omul este rău), nici meritul (dacă el este bun), ci omul însuși este creatorul acestuia. Or, / temeiul prim al 22
adoptării maximelor noastre trebuie să se afle, la rândul său, el însuși în liberul arbitru în ipostaza sa liberă, neființ un fapt ce ar putea fi dat în experiență: astfel, binele sau răul din om (ca temei subiectiv prim al adoptării acestei sau acelei maxime cu privire la legea morală) se spune că sunt înnăscute doar în sensul în care au fost puse în om anterior oricărei întrebuințări a libertății în experiență (mergând regresiv de la primii ani de viață până la naștere) și astfel ele sunt reprezentate ca existând în om încă de la nașterea sa: fără ca pentru aceasta nașterea să le fie cauza.

---

*) Este ușor să ne dăm seama că temeiul subiectiv prim al acceptării maximelor morale este impenetrabil: întrucât această acceptare este liberă, temeiul acestora (în virtutea căruia, de ex., eu am adoptat mai degrabă o maximă rea decât o maximă bună) nu trebuie cercetat într-un imbold al naturii[61], ci întotdeauna într-o maximă; și după cum aceasta trebuie să își aibă deopotrivă temeiul său, totuși în afara maximei nu trebuie și nu poate fi indicat nici un *temei determinant* al liberului arbitru în ipostaza sa liberă, în seria temeiurilor subiective de determinare am ajunge regresiv prea departe, către infinit, fără a putea ajunge la temeiul prim.

Observație

Conflictul celor două ipoteze enunțate mai sus are drept temei următoarea propoziție disjunctivă: omul este (de la natură) *fie moral bun, fie moral rău*. Dar fiecăruia îi trece cu ușurință prin minte să întrebe: dacă această disjuncție este corectă; și dacă cineva nu ar putea susține: că omul nu este niciuna dintre acestea două; dar un altul: că ar fi amândouă în același timp, și anume bun în anumite privințe și rău în altele. Experiența pare chiar să confirme acest termen mediu între cele două extreme.

Or, teoria moravurilor în genere nu admite, în măsura posibilului, nici un intermediar moral, fie în acțiuni (*adiaphora*),[62] fie în caracterele umane: pentru că prezentând un astfel de echivoc, toate maximele riscă să piardă orice precizie și stabilitate. De obicei cei atașați acestui mod riguros de gândire sunt numiți (cu un nume care în sine trebuie să conțină un blam, dar care în realitate este un elogiu: *rigoriști*; iar cei care se află la antipodul lor sunt *toleranți*. Aceștia sunt fie toleranți ai neutralității și pot fi numiți *indiferentiști*, fie sunt ai *coalizării* și pot fi numiți *sincretiști**).

23 Răspunsul dat la întrebarea menționată, urmând metoda rigoristă+ de soluționare se întemeiază pe observația importantă

---

*) Atunci când binele = a, opusul său contradictoriu este non-binele. Acesta[63] este, așadar, fie consecința unei simple privări de temeiul binelui = 0, fie a unui temei pozitiv al contrariului acestuia[64] = -a : în ultimul caz non-binele poate fi, de asemenea, numit răul pozitiv. (Cu privire la problema amuzamentului și a întristării întâlnim un termen mediu de acest fel, astfel încât amuzamentul este = a, întristarea este = -a, iar starea în care nu se află nici unul nici celălalt, indiferența, este = 0.
23 Așadar, dacă legea morală nu ar fi în noi / un imbold al liberului arbitru, binele moral (acordul liberului arbitru cu legea) ar fi = a, non-binele = 0, iar acesta[65] ar fi doar consecința privării de un imbold moral = a x 0. Așadar, în noi se află un imbold = a: prin urmare, lipsa acordului liberului arbitru cu acesta [66] (= 0) nu este posibilă decât ca o consecință a unei determinații *realiter*[67] contrare a liberului arbitru, adică a unei *rezistențe* față de acesta[68] = -a, adică posibilă numai printr-un liber arbitru rău: iar între o dispoziție bună și una rea (principiu interior al maximelor) conform căreia trebuie să fie judecată si moralitatea acțiunii, nu există nici un termen mediu.

+ O acțiune moral-indiferentă (*adiaphoron morale*) ar fi o acțiune rezultată doar din legi ale naturii, neavând, așadar, nici un raport cu legea morală ca lege a

pentru morală: libertatea liberului arbitru este de o natură cu totul 24
deosebită, / care nu poate fi determinată la acțiune prin nici un imbold, *ci doar în măsura în care omul a făcut din el maxima sa* (l-a luat drept regulă generală după care el vrea să se comporte); astfel, numai un imbold, oricare ar fi el, poate subzista concomitent cu spontaneitatea absolută a liberului arbitru (cu libertatea).

libertății: dat fiind că ea nu este un fapt, cu privire la ea nu se dă și nici nu este necesar să se dea vreo *poruncă, interdicție* sau *permisiune* (împuternicire legală).

+) Domnul profesor *Schiller*[69] în magistrala sa disertație (*Thalia*, 1793, partea a 3-a) asupra *grației* și a *demnității* în morală dezaprobă această modalitate de reprezentare a obligativtății, care ar implica o dispoziție monahală a sufletului; dar eu pot, întrucât noi cădem de acord asupra celor mai importante principii, să stabilesc că și în această privință nu există nici o disensiune, doar dacă ne putem face inteligibili unul față de altul. – Eu mărturisesc cu plăcere: că nu pot pune *grația* alături de *conceptul de datorie*, chiar datorită *demnității* sale. Căci ea include, așadar, o obligare necondiționată cu care grația se află cu totul în contradicție. Măreția legii (ca cea a Sinaiului) inspiră venerație (nu teamă, ce respinge sau atracție, ce invită la familiaritate), *respect* care este al servitorului față de stăpânul său și, în cazul de față, după cum acesta[70] se află în noi înșine, el trezește un *sentiment de sublimitate* al propriei noastre destinații, ce ne entuziasmează mai mult decât orice frumos. Dar *virtutea*, adică dispoziția ferm întemeiată de a ne îndeplini întocmai datoria, este *binefăcătoare* în consecințele sale mai mult decât tot ceea ce pot produce natura sau arta în lume; iar imaginea admirabilă a omenirii prezentate în forma sa acceptă însoțirea sa de către *grații*, dar care, atât timp cât este vorba doar despre datorie, se țin la o distanță considerabilă. Dacă ne aruncăm privirea asupra consecințelor fericite pe care virtutea, dacă ar avea acces oriunde, le-ar răspândi în lume, atunci rațiunea orientată moral antrenează (prin imaginație) sensibilitatea într-un joc. Doar după ce i-a învins pe monștri Hercule[71] a devenit *conducătorul muzelor*, faptă care le-a înspăimântat pe acele surori bune[72]. Aceste însoțitoare ale lui Venus Urania sunt surori curtezane, ce formează cortegiul lui Venus Dione, atât timp cât vor să se implice în practicarea determinării datoriei și indică imboldurile sale. – Dacă se pune, așadar, întrebarea: care este natura *esteticului*, ca și a / *temperamentului virtuții*, dacă este curajos și, ca urmare, *vesel* 24
sau temător-abătut și descurajat? Atunci de-abia este nevoie de un răspuns. Ultima dispoziție de sclav a sufletului nu poate exista niciodată fără o *ură* ascunsă față de lege, iar inima veselă în *îndeplinirea* datoriei sale (iar nu ușurința pe care o încearcă la recunoașterea acesteia) este un semn al purității dispoziției virtuoase, chiar și în evlavie, care nu constă din mortificările unui păcătos ce se căiește (care sunt foarte echivoce și care, de obicei, nu sunt decât reproșuri interioare față de lipsa regulii perspicacității), dar cu intenția fermă de a face mai bine în viitor care, stimulată de succes, trebuie să provoace o dispoziție veselă a sufletului, fără de care niciodată nu suntem siguri că am *dobândit atracție* față de bine, adică de a îl lua drept maximă.

Numai legea morală constituie în sine un imbold în judecata rațiunii, iar cel ce și-o face maxima sa este *moral* bun. Atunci când cu privire la o acțiune referitoare la lege, liberul arbitru al cuiva nu este determinat deloc de ea[73]; trebuie ca liberul arbitru să sufere influența unui imbold opus ei[74]; iar după cum, conform supoziției, aceasta nu se poate întâmpla decât dacă omul admite acest imbold (și, prin urmare, abătându-se de la legea morală) în maxima sa (caz în care el este un om rău): astfel, dispoziția referitoare la legea morală nu este niciodată indiferentă (și niciodată nu poate fi niciuna dintre cele două, nici bună, nici rea).

El nu poate fi însă moral bun în anumite privințe și, în același timp, rău în altele. Căci dacă el este într-una bun, este pentru că a luat legea morală drept maximă; dacă el trebuia ca în altă privință să fie totodată rău, dat fiind că legea morală referitoare la îndeplinirea datoriei în genere este unică și universală, maxima întemeiată pe ea va fi universală și totodată o maximă particulară:
25 ceea ce este contradictoriu*)/.

Faptul că o dispoziție sau alta este o calitate înnăscută de la natură nu înseamnă aici mai mult decât că ea nu este dobândită de om în ceea ce conține ea, adică omul nu ar fi atunci creatorul ei;

---

24 *) Filosofii antici ai moralei, care au epuizat aproape tot ceea ce se poate spune despre virtute, nu au lăsat neabordate nici cele două probleme de mai sus. Ei au exprimat-o pe prima astfel: Dacă virtutea trebuie să fie învățată (iar atunci omul este de la natură indiferent față de ea[75] și de viciu)? Cea de-a doua era: Dacă există
25 mai multe virtuți (prin urmare, dacă nu cumva se întâmplă ca omul / să fie bun în anumite privințe și vicios în altele)? La fiecare dintre aceste întrebări ei au răspuns negativ, cu o fermitate rigoristă și pe bună dreptate; pentru că ei considerau virtutea în sine în ideea rațiunii (așa cum trebuie să fie omul). Dar fie că vrem să judecăm ființa morală care este omul *în fenomen*, adică după cum experiența ne lasă să îl cunoaștem: și atunci la fiecare dintre cele două întrebări indicate nu se poate răspunde decât afirmativ; pentru că atunci omul nu este judecat în balanța rațiunii pure (în fața unui tribunal divin), ci după o măsură empirică (de către un judecător uman). Noi vom vorbi despre aceasta în cele ce urmează.

ci doar că ea nu este dobândită în timp (căci el este într-un fel sau altul *pentru totdeauna, încă din tinerețe*). Dispoziția, adică temeiul subiectiv prim al acceptării maximelor nu poate fi decât unic în noi și se referă universal la întrebuințarea deplină a libertății. Dar trebuie ca ea însăși să fi fost acceptată de către liberul arbitru în ipostaza sa liberă, căci altfel ea[76] nu i-ar putea fi imputată. În ceea ce privește această acceptare, noi nu mai putem cunoaște temeiul subiectiv sau cauza (cu toate că este inevitabil să ne punem probleme asupra sa: căci altminteri ar trebui să invocăm întotdeauna o altă maximă în care să fie inclusă această dispoziție, iar la rândul său ar trebui ca și ea[77] să aibă un temei). Pentru că noi nu aflăm această dispoziție sau mai degrabă temeiul său suprem într-un act temporal prim al liberului arbitru, noi o numim o calitate a liberului arbitru și (cu toate că, în fapt, ea se întemeiază pe libertate) noi spunem că provine de la natură. Când noi spunem că omul este de la natură bun sau rău, noi nu avem în vedere un individ luat în parte (căci atunci am putea admite că unul e bun, iar celălalt e rău de la natură), ci întreaga specie umană: poate fi demonstrat doar ulterior, în investigația antropologică, unde se arată că temeiurile ce ne îndreptățesc să atribuim unui om, ca fiind înnăscut, unul dintre cele două caractere, sunt astfel încât nu avem nici un temei să exceptăm un singur individ și, ca urmare, ceea ce se spune despre om este valabil pentru specia sa.

26 Despre predispoziția originară către bine în natura umană

În raport cu scopul său, noi îl putem înfățișa pe om, pe bună dreptate, în trei clase, ca elemente ale destinației sale:

1. Predispoziția omului către *animalitate*, ca a unuia *viu*;

2. Către *umanitatea* sa, ca a unuia viu și totodată *rațional*;

3. Către *personalitatea* sa, ca a unei ființe raționale și totodată *capabilă de res-ponsabilitate**).

1. Dispoziția omului către *animalitate* poate fi dispusă sub titlul general de iubire de sine fizică și doar *mecanică*, adică astel încât să nu necesite rațiune. Ea este de trei feluri: în *primul rând* către propria noastră conservare; în *al doilea rând* către propagarea speciei noastre prin instinctul sexual și conservarea a ceea ce se procreează prin relațiile dintre sexe; în *al treilea rând* către comuniunea cu ceilalți oameni, adică instinctul social. – Asupra acestei dispoziții pot fi grefate vicii de orice fel (dar ele nu provin din acea predispoziție ca dintr-o rădăcină din care să apară). Ele pot fi numite vicii ale *gregarității* / naturii; iar atunci când ele se înde- 27
părtează cel mai mult de scopul natural se numesc *vicii animalice*: numite ale *necumpătării*, *desfătării* și ale *lipsei sălbatice de lege* (în relații cu alți oameni).

2. Predispozițiile către *umanitate* pot fi ordonate sub titlul general de iubire fizică de sine ce-i drept, dar totuși comparată

*) Noi nu o putem considera pe aceasta[78] ca fiind conținută deja în conceptul celei de mai sus[79], ci trebuie să o considerăm cu necesitate ca pe o predispoziție particulară. Căci din faptul că o ființă are rațiune nu urmează că aceasta[80] conține o facultate de determinare necondiționată a liberului arbitru prin simpla reprezentare a calificării maximelor sale de a se determina în vederea unei legiferări universale și, de a fi atunci, prin ea însăși practică: cel puțin după cât putem înțelege noi. Ființa cea mai rațională ar putea totuși să aibă întotdeauna nevoie de anumite imbolduri provenite din obiecte ale înclinației, pentru a determina liberul său arbitru; ea ar puta folosi aici cea mai rațională reflecție atât asupra celei mai mari sume de imbolduri, cât și asupra mijloacelor care se referă la atingerea scopului determinat de acestea[81]: fără a presimți posibilitatea a ceva cum ar fi legea morală, care poruncește necondiționat și care se proclamă ea însăși, într-adevăr, ca imbold suprem. Dacă această lege nu s-ar afla în noi, noi nu am avea perspicacitatea de a o descoperi ca atare prin nici o rațiune sau de a convinge liberul arbitru[82]; și totuși această lege este singura care ne dă conștiința independenței liberului nostru arbitru față de determinarea de către toate celelalte imbolduri (a libertății noastre) și în același timp capacitatea de a fi responsabili cu privire la toate acțiunile noastre.

(ceea ce necesită rațiune): pentru că numai prin comparație cu alții noi ne judecăm fericiți sau nefericiți. Din ea[83] provine înclinația omului de a *dobândi valoare în opinia celuilalt*; originar, ce-i drept, omul o vrea doar pe cea a egalității: satisfăcut de a nu permite nimănui superioritate asupra sa, dar preocupat constant că ceilalți ar putea tinde într-acolo; iar aceasta dă naștere puțin câte puțin dorinței nedrepte de a o dobândi[84] asupra celorlalți. Pe acestea, și anume pe *gelozie* și pe *rivalitate*, pot fi grefate viciile cele mai mari, ostilități secrete și publice contra tuturor celor pe care noi îi considerăm străini: totuși, propriu-zis, ele[85] nu provin din natură ca rădăcină din care au apărut ele însele; ci datorită temerii pe care o avem ca alții să nu dobândească superioritate asupra noastră pe care noi o detestăm, ele sunt înclinații care, pentru siguranța noastră ne fac să menajăm, ca mijloc de precauție, acest avantaj asupra celuilalt: atunci când natura ar voi să folosească totuși ideea unei astfel de emulații (care nu exclude iubirea reciprocă dintre oameni) numai ca imbold către cultură. Viciile care se grefează pe această înclinație pot fi numite, de aceea, vicii ale *culturii*; iar atunci când ating gradul cel mai mare de răutate (căci atunci ele reprezintă doar ideea unui maximum al răului, ceea ce depășește umanitatea) de ex. în *invidie*, în *nerecunoștință*, în *bucuria față de răul altuia* și altele, sunt numite *vicii diabolice*.

3. Dispoziția față de *personalitate* este capacitatea de a simți respect față de legea morală, *ca un imbold suficient prin sine al liberului arbitru*. Această capacitate de a simți doar respect față de legea morală din noi ar fi sentimentul moral care, prin el însuși, nu constituie încă un scop al predispoziției naturale, ci numai în măsura în care este un imbold al liberului arbitru. Iar acesta este posibil numai pentru că liberul arbitru în ipostaza sa liberă îl preia în maxima sa: iar calitatea unui astfel de liber arbitru[86] este caracterul bun care, în genere, la fel ca toate caracterele liberului arbitru în ipostaza sa liberă, este singurul lucru ce poate fi dobândit, dar a cărui posibilitate trebuie să aibă disponibilă în natura noastră o
28 predispoziție pe care nu poate fi grefat absolut nimic rău/. Fără
îndoială, ideea de lege morală, prin care se înțelege respectul ce nu poate fi separat de ea, nu poate fi numită o *dispoziție către personalitate*; ea este personalitatea însăși (ideea de umanitate consi-

derată cu totul intelectual). Dar din faptul că noi acceptăm acest respect drept imbold în maximele noastre, temeiul subiectiv care intervine aici pare să fie o anexă la personalitate și să merite, în consecință, numele de predispoziție în favoarea aceleia[87].

Dacă considerăm cele trei predispoziții numite sub raportul condițiilor posibilității lor, aflăm că *prima* nu are drept rădăcină rațiunea, că *a doua* o are într-adevăr pe cea practică, dar pusă în slujba altor imbolduri, în timp ce *a treia* este singura ce are drept rădăcină rațiunea practică în sine însăși, adică necondiționat legiferatoare: Toate aceste predispoziții ale omului nu sunt doar (negativ) *bune* (nu se află în dezacord cu legea morală), ci ele sunt și predispoziții către bine (favorizează îndeplinirea aceluiași). Ele sunt, de asemenea, *originare*; căci aparțin posibilității naturii umane. Omul le poate folosi pe primele două contrar scopului, dar nu o poate distruge pe niciuna dintre ele. Prin predispozițiile unei ființe noi nu înțelegem numai părțile sale constitutive care îi sunt necesare, ci și formele în care se unesc ele, pentru ca o astfel de ființă să existe. Ele[88] sunt *originare* dacă aparțin cu necesitate posibilității unei astfel de ființe; dar sunt *contingente* dacă, chiar și fără ele, ființa ar fi posibilă în sine. Mai trebuie să menționăm că aici nu este vorba despre nici o altă predispoziție în afară de cele care se raportează nemijlocit la facultatea dorinței și la întrebuințarea liberului arbitru.

Despre tendința către bine în natura umană

Printr-o tendință (*propensio*) eu înțeleg temeiul subiectiv al posibilității unei înclinații (dorință obișnuită, *concupiscentia*) în măsura în care, în genere, este contingentă umanității+). Ea[89] se deosebește / de predispoziție prin faptul că deși poate fi înnăscută, 29
totuși nu *este cazul* să fie reprezentată ca atare: ci, de asemenea (atunci când este bună) poate fi gândită ca fiind *dobândită* sau (dacă este rea) ca fiind *contractată* de omul însuși. – Dar aici nu este vorba decât despre tendința către ceea ce este propriu-zis rău, adică răul-moral, care este posibil doar ca determinație a liberului arbitru în ipostaza sa liberă, dar care neputând fi judecat bun sau rău decât după maximele sale, trebuie să constea din temeiul subiectiv al posibilității de a avea maxime care se abat de la legea morală și, dacă putem admite această tendință ca fiind universală omului (așadar, ca un caracter al speciei sale), ea ar putea fi numită o tendință naturală a omului către rău. – Mai putem adăuga că tendința naturală din care provine capacitatrea sau incapacitatea liberului arbitru de a prelua sau nu legea morală în maxima sa este numită *inimă bună sau rea*.

Noi putem gândi trei grade ale acesteia[91]. În *primul rând* este slăbiciunea inimii umane în urmărirea maximelor adoptate în genere sau imperfecțiunea naturii umane; în al *doilea rînd* este înclinația de a combina imbolduri imorale cu morale (chiar și într-o intenție bună și în virtutea maximelor bune), adică impuritatea[92]; în al *treilea rând* tendința de a adopta maxime rele, adică *răutatea* naturii umane sau a inimii umane.

+) *Tendință* este propriu-zis numai *predispoziția* de a dori o desfătare care, 28
atunci când subiectul a avut experiența acesteia[90], produce *înclinația*. Astfel, toți oamenii simpli au înclinație spre lucrurile care îmbată; căci deși mulți dintre ei nu cunosc beția și, în consecință, nu au nici o dorință față de lucrurile care o produc, este suficient ca ei să le încerce o singură dată pentru a se naște în ei o dorință de nestins față de ele. – Între tendință și înclinație, ce presupune / cunoașterea obiectului 29
dorinței, mai există și *instinctul*, care este o trebuință simțită de a face sau de a se bucura de ceva, care nu are un concept (precum este instinctual tehnic la animale sau instinctul sexual). După înclinație mai există încă o treaptă a facultății dorinței, *pasiunea* (nu *afectul*, căci acesta aparține sentimentului de plăcere și de neplăcere), care este o inclinație ce exclude orice influență asupra sa).

În *primul rând, imperfecțiunea* (*fragilitas*) naturii umane este exprimată chiar în lamentarea unui apostol: „Voință am eu destulă, dar îmi lipsește făptuirea"[93], adică eu preiau binele (legea) în maxima liberului meu arbitru; dar acesta[94] care obiectiv în idee (*in thesi*[95]) este un imbold invincibil, subiectiv (*in hypothesi*[96]) când trebuie urmărită maxima, este[97] cel mai slab (în comparație cu înclinația).

30 În al *doilea rând, impuritatea* (*impuritas, improbitas*) inimii / umane constă în aceea: că maxima, fiind bună conform obiectului (a urmăririi intenționate a legii) și, posibil, suficient de puternică spre a fi realizată, nu este moral pură, adică nu a admis în ea însăși, după cum ar trebui, *doar* legea morală ca imbold *suficient*: ci, de cele mai multe ori (posibil întotdeauna), mai necesită și alte imbolduri în afara acestuia pentru a determina liberul arbitru la ceea ce revendică datoria; cu alte cuvinte, acțiunile conforme datoriei nu sunt pure, din datorie[98].

În al *treilea rând, răutatea* (*vitiosítas, pravitas*) sau, dacă preferăm, *coruperea* (*corruptio*) inimii umane este tendința liberului arbitru către maxime ce subordonează imboldurile rezultate din legea morală altor imbolduri (nemorale). Ea mai poate fi numită *perversitate* (*perversitas*) a inimii umane, pentru că pervertește ordinea morală relativă la imboldurile unui liber arbitru în ipostaza sa *liberă*, și în pofida faptului că aceste acțiuni bune din punctul de vedere al legii (legale) pot fi întotdeauna realizabile, totuși modul de a gândi este astfel corupt la rădăcina sa (în ceea ce privește dispoziția morală), iar omul este desemnat astfel ca rău.

Se observă: că tendința omului către rău (în privința acțiunilor) este prezentată aici, după cum trebuie să fie, chiar și la cei mai buni, ca o tendință universală a oamenilor către rău sau, ceea ce înseamnă același lucru, trebuie să demonstrăm că este împletită cu natura omului.

Între un om cu moravuri bune (*bene moratus*) și un om moral bun (*moraliter bonus*) în privința acordului acțiunilor cu legea nu există o diferență (cel puțin nu este cazul să fie vreuna); numai că ele[99] la unul au rareori legea, și poate că nu au avut-o vreodată, poate niciodată, drept imbold unic și suprem, iar la altul o au *întotdeauna*. Despre primul se poate spune: el urmează legea *în litera* sa

(adică în ceea ce privește acțiunea pe care o poruncește legea): dar despre al doilea: el o urmează în spirit (spiritul legii morale constă în aceea ca doar această lege să fie un imbold suficient). *Ceea ce nu provine din această credință este un păcat* (din punctul de vedere al modului de gândire)[100] Căci dacă pentru a determina liberul arbitru la acțiuni *conforme legii* sunt necesare alte imbolduri decât legea însăși (de ex., dorința de onoare, iubirea de sine în genere sau chiar un astfel de instinct al bunătății cum ar fi / compasiunea), doar 31
contingent acesta[101] se acordă cu legea în genere: căci la fel de bine ele ar putea să ducă la încălcare[102]. Maxima, după al cărei bine trebuie apreciată întreaga valoare morală a persoanei, este totuși contrară legii și, în pofida acțiunilor cunoscute ca fiind bune, omul este totuși rău.

Explicația următoare mai este necesară și pentru determinarea conceptului acestei tendințe. Orice tendință este sau fizică, adică aparține liberului arbitru al omului ca ființă a naturii; sau este morală, adică aparține liberului arbitru al omului ca ființă morală. – În primul sens nu există nici o tendință[103] către răul-moral, căci aceasta[104] trebuie să provină din libertate; iar o tendință fizică (care se întemeiază pe un impuls sensibil) spre o oarecare întrebuințare a libertății fie spre bine, fie spre rău, este o contradicție. Așadar, o tendință spre rău nu se poate asocia deci decât cu facultatea morală a liberului arbitru. Or, nu există rău-moral (adică susceptibil de responsabilitate) decât cel care este propria noastră faptă. Dimpotrivă, prin conceptul de tendință se înțelege un temei determinant subiectiv al liberului arbitru, care *precede orice faptă*, prin urmare el însuși nu este încă o faptă; căci în conceptul unei simple tendințe către rău s-ar afla o contradicție, dacă această expresie nu ar putea fi luată, într-o oarecare măsură, în două sensuri[105] diferite, ambele conciliindu-se totuși cu conceptul de libertate. Dar expresia de faptă în genere poate fi valabilă la fel de bine pentru această întrebuințare a libertății, de unde rezultă adoptarea de către liberul arbitru a maximei supreme (conformă sau contrară legii) cât și a celeilalte întrebuințări, de unde rezultă acțiunile însele (considerate conform materiei, adică în ceea ce privește obiectele liberului arbitru exercitate conform maximei adoptate. Tendința către rău este, așadar, o faptă în primul sens[106] (*peccatum originarium*[107])

și, în același timp, este temeiul formal al oricărei fapte contrare legii, înțeles în al doilea sens, cu care se află în contradicție conform materiei și se numește viciu (*peccatum derivativum*[108]); iar prima vină rămâne în timp ce a doua (din imbolduri care nu constau din legea însăși) ar putea fi evitată în mai multe feluri. Aceea[109] este o faptă inteligibilă, cognoscibilă doar prin rațiune, fără nici o condiție temporală; aceasta[110] este sensibilă, empirică, dată în timp (*factum phaenomenon*[111]). Prima se numește, așadar, în comparație cu a doua[112] o simplă tendință și este înnăscută, pentru că nu poate fi distrusă (căci atunci maxima supremă ar trebui să fie a binelui, dar
32 în acea tendință a fost adoptat chiar / răul); mai ales pentru că noi nu putem explica de ce răul a corupt în noi exact maxima supremă, deși acesta[113] este propria noastră faptă, chiar dacă noi putrem indica prea puțin o cauză a unei proprietăți fundamentale ce aparține naturii noastre. – În cele spuse acum se află temeiul pentru care chiar la începutul acestui capitol noi căutam cele trei surse ale răului moral doar în ceea ce afectează, după legile libertății, temeiul suprem al adoptării sau al urmăririi maximelor noastre, nu în ceea ce afectează sensibilitatera (ca receptivitate).

Omul este rău de la natură

Vitiis nemo sine nascitur[114]. Horat.

Propoziția: omul este *rău* nu poate, după cele precedente, spune altceva decât că: el este conștient de legea morală și totuși a adoptat in maxima sa îndepărtarea (ocazională) de această lege. El este rău *de la natură* înseamnă: aceasta este valabilă pentru întreaga sa specie; nu este ca și cum o astfel de calitate[115] ar putea fi dedusă *din* conceptul speciei sale (al unui om în genere), (căci atunci ea ar fi necesară), dar după cum îl cunoaștem din experiență el nu poate fi judecat *diferit sau* putem presupune tendința către rău la orice om, chiar la cel mai bun, ca subiectiv necesară. Întrucât această tendință trebuie să fie ea însăși considerată ca moral rea și, prin urmare, să vedem aici nu o predispoziție naturală, ci ceva de care omul poate fi făcut responsabil, în consecință trebuie să constea din maxime ale liberului arbitru contrare legii); dar acestea[116], datorită libertății, trebuie să fie luate drept contingente în ele însele, ceea ce, pe de altă parte, nu se va acorda cu universalitatea acestui rău, pentru că temeiul subiectiv suprem al tuturor maximelor nu se îngemănează cu umanitatea, de ce un știm, și de aceea nu este oarecum înrădăcinat[117] în ea: noi putem numi această tendință una naturală către rău, și *pentru că întotdeauna trebuie ca însăși* această tendință să poarte propria sa vină, noi o putem numi un *rău radical*, înnăscut (dar nu într-o măsură mai mică am dobândit-o noi înșine) în natura umană.

Dacă o astfel de tendință coruptă ar trebui să fie înrădăcinată în om, noi ne-am putea dispensa de demonstrația sa formală, dată
33 fiind mulțimea de exemple evidente pe care / experiența le etalează în fața ochilor noștri in *faptele* oamenilor. Vrem să împrumutăm aceste exemple din situația în care mai mulți filosofi sperau să întâlnească prin excelență bunătatea naturală a *naturii umane* în așa-numita stare naturală: și este cazul să comparăm cu acea ipoteză în discuție scenele de o mare cruzime prezentate de masacrele din *Tofoa*, din *Noua Zeelandă*, din *Insulele Navigatorilor* și, de asemenea, cele care au loc neîncetat în vastele deșerturi din Nord-Vestul Americii (după cum ne sunt relatate de căpitanul *Hearne*[118]) fără ca

vreun om să aibă de aici cel mai mic avantaj*), pentru a se convinge că în starea naturală domnesc mai mult viciile barbariei, care sunt mai mult decât suficiente spre a ne distanța de opinia acestora[119]. Dacă suntem de acord cu opinia după care natura umană se face mai bine cunoscută în starea de civilizare (unde predispozițiile sale se pot dezvolta mai deplin), atunci ar trebui să dăm ascultare lungii și melancolicei litanii a acuzațiilor omenirii: asupra falsității ascunse ce pătrunde chiar și în prietenia cea mai apropiată, astfel încât o încredere măsurată în manifestarea reciprocă a celor mai buni prieteni este ca o maximă universală de perspicacitate în societate; față de tendința care îl face pe cel obligat să resimtă față de binefăcătorul său o ură la care cel din urmă ar trebui să se aștepte întotdeauna; față de bunăvoința cordială care dă totuși naștere acestei observații, „după care în nefericirea celor mai buni prieteni ai noștri se află ceva care nu ne displace chiar cu totul"[120]; și față de multe alte vicii care nu se mai disimulează sub aparența virtuții, fără să mai vorbim despre cele care nu se disimulează deloc, pentru că deja noi îl numim bun pe *un om rău din clasa generală*: și vom întâlni atâtea vicii ale *culturii* și civilizării (cele mai maladive dintre toate) spre / a prefera mai degrabă să întoarcem privirea de la com- 34
portamentul oamenilor decât să cădem noi înșine într-un alt viciu, cel al mizantropiei. Dacă nu suntem încă satisfăcuți, este cazul să luăm în considerație asocierea, într-un mod *uimitor*, a celor două, și anume situația internațională în care națiunile civilizate trăiesc unele față de altele în relațiile primitive ale stării naturale (a unei

*) Astfel, războiul permanent dintre indienii din Arathabasca și cei din Coastele Câinelui nu are nici o altă intenție decât nevoia de a ucide. Vitejia războinică este în opinia lor cea mai înaltă virtute a sălbaticilor. De asemenea, în situații civilizate ea este un obiect de admirație și un temei de respect deosebit, pe care îl necesită starea al cărei unic merit este acesta; iar acest fapt nu este lipsit de orice temei în rațiune. Căci pentru om a avea ceva și a și-l putea da drept scop pe care el îl prețuiește chiar mai presus decât viața sa (cinstea), căreia îi sacrifică orice interes personal, denotă o anumită sublimitate a predispoziției sale. Dar în satisfacția pe care o încearcă învingătorii în aprecierea marilor lor fapte (sfârtecarea, străpungerea necruțătoare și altele) se vede că superioritatea și distrugerea pe care au putut să o provoace, fără a avea alt scop, este propriu-zis o faptă bună pentru ei.

stări constante de constituție de război), punându-și în minte cu fermitate să nu o depășească; pentru a vedea că principiile fundamentale ale marilor societăți numite+) state se află în contradicție directă cu pretențiile publice, care sunt totuși indispensabile, iar nici un filosof nu a putut încă să pună de acord principiile cu morala, nici chiar (ceea ce este mai rău) să propună ceva mai bun care să se poată concilia cu natura umană: astfel încât *chiliasmul filosofic*[125] ce speră într-o stare de pace eternă întemeiată pe o Ligă a Națiunilor, ca o republică a lumii se așteaptă, asemeni celui *teologic*, care se bazează pe împlinirea genului uman în întregime în vedere transformării morale, să fie ridiculizat ca o exaltare.

Temeiul acestui rău nu poate, așadar, 1) să se afle, după cum se pretinde de obicei, *în sensibilitatea* omului, nici în înclinațiile naturale ce provin de aici[126]. Așadar, nu numai că acestea[127] nu au un raport direct cu răul (mai degrabă / au cu virtutea, căreia îi dau ocazia să se producă, cu forța pe care o poate manifesta dispoziția morală): nu este cazul ca noi să fim într-o măsură mai mare responsabili de existența lor[128] (chiar nu putem fi, pentru că le avem în noi în mod natural, fără să fim autorul lor), în timp ce tendința către rău antrenează responsabilitatea noastră, întrucât, afectând moralitatea subiectului și aflându-se ca urmare în el ca într-o ființă

+) Dacă[121] luăm în considerație istoria acestora[122] doar ca fenomen al predispozițiilor interne ale omenirii, care în cea mai mare parte nouă ne sunt ascunse, putem întrezări o oarecare cale ce urmează mecanic natura, conform scopurilor care nu sunt ale lor (ale popoarelor), ci scopuri ale naturii. Fiecare stat se străduiește, atâta timp cât el are în vecinătatea sa un altul[123] pe care speră să îl învingă, să se extindă prin această subjugare și, în consecință, tinde spre o monarhie universală, cu o constituție în care ar trebui să dispară întreaga libertate și odată cu ea virtutea, gustul și știința (care constituie consecința sa). Dar acest stat monstruos (în care legile își pierd forța puțin câte puțin) după ce a înghițit toate statele învecinate se dezmembrează el însuși și se divizează, datorită revoltelor și a discordiilor, într-o mulțime de state mici care, în loc să aspire către o confederație de state (republică de popoare libere confederate) reîncepe la rândul lor, fiecare același joc, pentru a lăsa ca războiul (acest flagel al speciei umane) să înceteze, care nefiind la fel de iremediabil rău precum este mormântul monarhiei absolute (sau chiar și al unei Ligi a Națiunilor, nu lasă să dispară despotismul din nici un stat) totuși nu face, după cum spunea un antic, mai mulți oameni răi decât îi răpune[124]

ce acționează liber, trebuie să îi poată fi imputat ca o lipsă de care el însuși s-a făcut vinovat: iar aceasta în pofida rădăcinilor adânci pe care le are acesta[129] în liberul arbitru, despre care trebuie să spunem că se află în om de la natură. – Temeiul acestui rău, de asemenea, nu poate, 2) consta într-o *pervertire* a rațiunii moral-legiferatoare: ca și cum aceasta[130] ar putea distruge în sine autoritatea legii și ar nega obligativitatea ce decurge din aceasta; ceea ce este pur și simplu imposibil. A se considera o ființă ce acționează liber și totuși a se gândi pe sine eliberat de o astfel de lege corespunzătoare (cea morală) înseamnă a gândi o cauză ce acționează fără nici o lege (căci determinația ce rezultă din legile naturii nu poate avea loc datorită libertății): ceea ce este contradictoriu. – Pentru a da un temei răului moral din om *sensibilitatea* conține prea puțin; căci ea face din om, dacă se elimină imboldurile ce pot rezulta din libertate, doar una[131] *animalică*; o rațiune eliberată de legea morală, aproximativ o *rațiune rea* (o voință absolut rea) conține, dimpotrivă, prea mult, pentru că erijează în imbold opoziția contra legii înseși (căci fără nici un imbold liberul arbitru nu poate fi determinat) și astfel subiectul ar fi transformat într-o ființă *diabolică*. – Or, nici una dintre cele două nu este aplicabilă omului[132].

Dar cu toate că existența acestei tendințe către rău în natura umană poate fi înfățișată prin dovezi ale experienței ce prezintă dezacordul real pe care liberul arbitru uman îl poate manifesta în timp față de lege, totuși acestea nu ne învață care este natura proprie a acesteia[133] și temeiul acestui dezacord; pentru că aceasta[134] se referă la o relație a liberului arbitru în ipostaza sa liberă (așadar a unuia al cărui concept nu este empiric) cu legea morală ca imbold (al cărui concept este, tot astfel, pur intelectual), trebuie să poată fi cunoscută *a priori*, din conceptul de rău, în măsura în care el este posibil conform legilor libertății (ale obligativității și responsabilității). Cele ce urmează constituie dezvoltarea conceptului[135].

Omul (chiar și cel mai rău), oricare ar fi maximele sale, nu 36
încalcă legea morală doar din revoltă (refuzând supunerea). Mai degrabă ea i se impune irezistibil, în virtutea predispoziției sale morale; iar dacă în el nu ar acționa alte imbolduri, el ar prelua-o în maxima sa supremă ca temei determinant *suficient al liberului arbitru*, adică el ar fi moral bun. Dar el mai depinde, în virtutea

predispoziției sale naturale, deopotrivă de nevinovată, de imbolduri ale sensibilității, pe care le adoptă, de asemenea, în maxima sa (conform principiului subiectiv al iubirii de sine). Iar dacă în determinarea liberului arbitru le-ar prelua în maxima sa ca suficiente doar prin ele însele, fără să se preocupe de legea morală (pe care o are, totuși, în sine), el ar fi moral rău. Dar după cum el le preia în mod natural în aceasta[136] pe cele două[137] și după cum, pe de altă parte, el le va găsi pe fiecare dintre ele luat în parte suficient pentru determinarea voinței sale: dacă diferența dintre maxime nu ar depinde decât de diferența dintre imbolduri (materia maximelor) și anume dacă legea sau impulsul sensibil ar constitui unul[138], el ar fi totodată moral bun și rău; ceea ce (conform Introducerii) este contradictoriu. Trebuie deci ca diferența dintre un om bun și un om rău să nu constea în diferența dintre imboldurile pe care le adoptă în maximele sale (nici în materia lor), ci în *subordonarea* acestora[139] în forma acelora[140]: *care dintre cele două imbolduri este cel din care el*[141] *face condiția celuilalt.* Prin urmare omul (chiar și cel mai bun) este rău numai pentru că inversează, în maximă, ordinea morală a imboldurilor în preluarea acestora în maximele sale: el preia în acestea legea morală alături de iubirea de sine; dar el interiorizează faptul că ele nu pot coexista una alături de cealaltă și că una dintre ele trebue să fie subordonată celeilalte, care este condiția sa supremă iar el face din imboldul iubirii de sine și din înclinațiile sale condiția urmăririi legii morale când, mai degrabă cea din urmă, ca o *condiție supremă* a satisfacerii celor dintâi, ar trebui acceptată ca imbold unic în maxima universală a liberului arbitru.

În pofida acestei inversiuni a imboldurilor contrară ordinii morale, ce are loc într-o maximă, se poate ca acțiunile să fie totuși la fel de conforme legii ca și cum ar rezulta din principii autentice; atunci când rațiunea recurge la unitatea maximelor în genere, care
37 este specifică legii / morale, doar în vederea introducerii în imboldurile înclinației, sub numele de *fericire*, a unei unități a maximelor pe care nu ar putea să o obțină în alt fel (de ex. dacă veridicitatea este luată drept principiu ne învingem teama de a nu ne pune de acord minciunile și de a ne pierde în sinuozitățile lor); așadar, aici caracterul empiric este bun, dar cel inteligibil este întotdeauna rău.

Dacă în natura umană există o tendință către aceasta, este pentru că în om se află o tendință naturală către rău: iar însăși această tendință este moral rea, pentru că, în cele din urmă, ea trebuie căutată într-un liber arbitru în ipostaza sa liberă și, ca urmare, îi poate fi imputată. Acest *rău* este *radical*, pentru că el *corupe* temeiul tuturor maximelor; și, în același timp, ca tendință naturală el nu poate fi distrus de forțele umane, pentru că aceasta nu s-ar putea întâmpla decât prin maxime bune, ceea ce nu poate avea loc dacă se presupune că temeiul subiectiv suprem al tuturor maximelor este corupt; totodată trebuie să aibă posibilitatea să o *depășească*[142], pentru că omul în care se află este o ființă ce acționează liber.

Răutatea naturii umane nu este, așadar, chiar *malitie*, dacă luăm acest cuvânt în sensul[143] său strict, și anume ca o dispoziție (principiu subiectiv al maximelor) de a prelua răul *ca rău* drept imbold în maxima sa (căci aceasta este diabolică), ci mai degrabă o putem numi o *perversitate* a inimii despre care se spune, numai datorită consecinței sale, că este o *inimă rea*. Aceasta[144] poate coexista cu o voință în general bună și provine din imperfecțiunea naturii umane, care nu este suficient de puternică pentru a urma principiile pe care le-a adoptat, unindu-se cu impuritatea ce o împiedică să separe unele de altele, după o regulă morală, imboldurile (chiar și acțiunile bine intenționate) și care, prin urmare, îl fac mai mult să ia în considerație conformitatea acestora[145] cu legea, iar nu proveniența lor din ea, adică să o considere drept imbold unic. Așadar, de aici nu rezultă întotdeauna o acțiune tocmai contrară legii, nici o tendință către ea, adică un *viciu*: astfel, modul de gândire conform căruia prin absența acestuia[146] se face dovada conformării *dispoziției* cu legea datoriei (ca *virtute*), pentru că astfel nu se consideră doar imboldurile din maximă, ci doar îndeplinirea literală a legii) este singurul numit chiar o perversitate radicală a inimii umane.

Această vină *înăscută* (*reatus*), care este numită astfel pentru 38
că este percepută de timpuriu, manifestându-se întotdeauna în întrebuințarea de către om a libertății și nu într-o măsură mai mică trebuie să apară totuși din libertate de care, în consecință, să poată fi făcut responsabil, în primele sale două grade (care sunt imperfecțiunea

și impuritatea) ea este judecată ca nepremeditată (*culpa*), dar în cel de-al treilea ca o vină premeditată (*dolus*) și are drept caracter o anumită *viclenie* a inimii umane (*dolus malus*), ce face ca omul să se înșele el însuși cu privire la dispozițiile sale bune sau rele, și deși acțiunile sale nu ar avea drept consecință răul, ceea ce s-ar putea întâmpla foarte bine conform maximelor pe care le urmează, nu se culpabilizează cu privire la dispozițiile sale, ci mai degrabă se consideră ca fiind justificat în fața legii. De aici rezultă că atâția oameni (care, în opinia lor, sunt conștiincioși) au o conștiință[147] calmă, întrucât în mijlocul acțiunilor pentru care legea nu a fost consultată sau cel puțin în cea mai mare parte, ei se sustrag bucuroși de la consecințele rele, mergând până la imaginarea meritului de a nu se simți vinovați de vinele cu care ei văd că sunt încărcați alții: fără să examineze dacă există un merit al fericirii sau dacă îl putem găsi în modul de gândire pe care ei ar putea, dacă ar voi, să îl descopere în ei înșiși, nefăcându-i să cadă în vicii egale în cazul în care incapacitatea, temperamentul, educația, împrejurările de timp și de loc ce induc tentația (numai lucruri de care noi nu putem fi făcuți responsabili) vor rămâne, de aceea, îndepărtate. Această necinste prin care ne aruncăm praf în ochi și care împiedică întemeierea dispoziției morale autentice în noi, se extinde în plus în exterior prin ipocrizie și înșelătorie față de celălalt, iar atunci când aceasta nu trebuie să fie numită răutate, nu mai puțin ea merită să fie numită lipsă de demnitate; ce se află în răul radical al naturii umane, care (împiedicând facultatea de judecare morală să știe, într-adevăr, drept ceea ce trebuie să fie luat un om și făcând responsabilitatea cu totul nesigură interior și exterior) este pata neagră a speciei noastre care, atâta timp cât nu o îndepărtăm, împiedică dezvoltarea germenelui binelui, după cum s-ar face pe deplin în lipsa ei.

Un membru al Parlamentului britanic[148], înflăcărat fiind a făcut afirmația: „Orice om își are prețul său, pentru care el se vinde". Dacă aceasta este adevărată (asupra căreia fiecare poate decide pentru sine), dacă în general nu există nici o virtute pentru
39 care să nu poată fi găsit nici un grad de / tentație la care să cedeze, fiind capabilă să o îndepărteze [149], dacă pentru noi a decide să

urmăm partea de spirit bun sau rău, depinde de a ști care este cea dintre cele două care oferă mai mult și care plătește mai prompt: s-ar putea să fie adevărat despre om în genere ceea ce a spus apostolul: „Aici nu există nici o diferență, toți sunt deopotrivă de păcătoși – nu există nimeni care să facă binele (conform spiritului legii), nici măcar unul"[150]*).

*) Dovada propriu-zisă a acestei sentințe de condamnare de către rațiunea moral-judicativă nu se află în această secțiune, ci în cea precedentă; în aceasta noi nu dăm decât confirmarea acestei judecăți prin experiență, care nu poate descoperi niciodată rădăcina răului în maxima supremă a liberului arbitru în ipostaza sa liberă în raport cu legea care, ca *fapt inteligibil*, precedă orice experiență. – De aici, adică de la unitatea maximei supreme la unitatea legii la care se raportează, se mai poate întrevedea și: de ce judecarea intelectuală pură a omului trebuie să aibă drept temei principiul excluderii oricărui termen mediu între bine și rău; în timp ce judecarea empirică ce poartă asupra *faptului sensibil* (a comportamentului real) poate avea drept bază principiul următor: că există un termen mediu între aceste două extreme, pe de-o parte negativitatea indiferenței ce precedă orice instruire, iar pe de altă parte pozitivitatea combinării, datorită căreia noi suntem pe jumătate buni, pe jumătate răi. Dar cea din urmă[151] nu este decât judecarea moralității omului în fenomen, care în judecata finală este subordonată celei dintâi[152].

Despre originea răului în natura umană

Originea (primă) este proveniența unui efect din cauza sa primă, adică a aceleia care, la rândul său, nu este efectul unei alte cauze de același gen. Ea poate fi considerată fie ca o *origine rațională*, fie ca una *temporală*. În primul sens[153] este luată în considerație numai *existența* efectului; în cel de-al doilea *devenirea* acestuia și, ca urmare, se raportează ca eveniment la *cauza* sa *în timp*. Când efectul se raportează la o cauză cu care el se unește după legile libertății, după cum este cazul răului moral: determinarea liberului arbitru în producerea sa nu este gândită atunci ca fiind unită cu ceea ce constituie pentru efect temeiul său determinant în timp, ci doar cu ceea ce este în reprezentarea rațională și nu poate decurge ca dintr-o stare *anterioară*; ceea ce, dimpotrivă, trebuie să aibă loc întotdeauna atunci când acțiunea rea / se raportează ca *eveniment* 40
în lume la cauza sa naturală. Este, deci, o contradicție să căutăm pentru acțiunile libere ca atare o origine temporală (la fel ca pentru efectele naturale); și, ca urmare, să căutăm originea temporală a naturii morale a omului în măsura în care ea este considerată ca fiind contingentă, întrucât constituie fundamenul *întrebuințării* libertății, care trebuie să fie căutat (la fel ca temeiul determinant al liberului arbitru în genere) doar în reprezentările rațiunii.

Oricare ar putea fi, de altfel, originea răului din om, putem susține că printre toate modalitățile de reprezentare a răspândirii răului și de propagare a sa la toți membrii speciei noastre și la toate generațiile, cea mai nepotrivită: în reprezentarea răului parvenit prin *moștenire* de la strămoșii noștri; căci despre răul-moral se poate spune ceea ce a spus poetul despre bine: - *genus et proavos, et* ***quae non fecimus ipsi***, *vix ea nostra puto*[154] *). - Se mai poate observa: că atunci când noi căutăm originea răului, ceea ce punem în primul rând nu este tendința către rău (ca *peccatum in potentia*[159]), ci doar răul real al acțiunilor date conform posibilității sale intrinseci, luând în considerație și ceea ce trebuie să concureze în liberul arbitru la îndeplinirea acestora[160].

*) Fiecare dintre cele trei facultăți numite superioare (din universități) ar face inteligibilă această moștenire în felul său: și anume fie ca o *boală ereditară*, fie ca o *vină ereditară*, fie ca un *păcat ereditar*. 1) *Facultatea de medicină* și-ar reprezenta

Mai trebuie să observăm că: atunci când cercetăm originea răului noi nu considerăm la început tendința către el (ca *peccatum in potentia*), ci doar răul real al acțiunilor date, conform posibilității sale intrinseci și tot ceea ce trebuie să concureze la îndeplinirea acestora[161] în liberul arbitru.

41 Fiecare acțiune rea, atunci când i se caută originea rațională, trebuie să fie considerată ca și cum omul s-ar fi aflat nemijlocit chiar în starea de nevinovăție înainte de a o comite. Căci: oricare ar fi putut fi comportamentul său anterior și, de asemenea, oricare ar fi putut fi cauzele naturale care îl influențează, fie că se află în afara sa sau în el: acțiunea sa este totuși liberă și nedeterminată de niciuna dintre aceste cauze și, în consecință, ea poate și trebuie să fie întotdeauna judecată ca o întrebuințare *originară* a liberului său arbitru. El ar trebui să-i refuze îndeplinirea[162] în anumite împrejurări temporale și asociații în care s-ar putea afla; căci prin nici o cauză din lume el nu poate înceta să fie o ființă ce acționează liber. Se spune, pe bună dreptate: că omul este responsabil chiar și pentru *consecințele* ce rezultă din acțiunile contrare legii, pe care altădată le-a comis liber; prin aceasta noi vrem doar să spunem: că nu este necesar să căutăm un subterfugiu și să ne întrebăm dacă cele

răul ereditar oarecum analog teniei, cu privire la care unii cercetători din științele naturii sunt de părere că el nu s-ar afla nici într-un element din afara noastră, nici (în același fel) într-un alt animal, el trebuind să se afle în primii strămoși. 2) *Facultatea de drept* l-ar considera ca o consecință legitimă a preluării unei *moșteniri* pe care ne-au lăsat-o aceștia[155], dar care ne-au împovărat cu un *delict* grav (căci a ne fi născut nu înseamnă altceva decât a moșteni întrebuințarea bunurilor de pe *pământ* în măsura în care ele sunt indispensabile menținerii noastre). Noi trebuie să ne achităm de aceasta (să ispășim) pentru a fi, în cele din urmă eliberați prin moarte, de această posesiune. 3) *Facultatea de teologie* ar înfățișa acest rău ca participare personală a primilor noștri strămoși la *căderea* unui rebel respins: fie că noi înșine am cooperat (fără să avem acum conștiința); fie că acum, noi care suntem născuți sub domnia acestuia[156] (ca prinț al acestei lumi) ne complacem în a prefera bunurile acestuia[157] și nu ordinea superioară a stăpânului ceresc, neavând suficientă fidelitate spre a ne elibera de acesta[158] cu care mai târziu va trebui să împărtășim aceeași soartă.

din urmă[163] ar putea fi libere sau nu, pentru că în acțiunea mărturisită deja liber ce era cauza lor se află deja un temei suficient al responsabilității. Dar oricât de rău ar fi fost cineva (până când obișnuința a devenit o a doua natură) când s-ar afla pe punctul de a îndeplini o acțiune liberă: nu numai că el a avut constant datoria de a deveni mai bun; dar este clar că *acum* este de datoria sa să devină mai bun: el trebuie ca atunci să poată acționa moral, iar dacă nu o face el este, de asemenea, responsabil în momentul acțiunii, căci dotat fiind cu predispoziția naturală spre bine (inseparabilă de libertate) el a trecut de la starea de nevinovăție la rău. – Noi nu putem investiga acest fapt conform originii temporale, ci trebuie să o facem doar conform originii sale raționale, spre a determina, în conformitate cu ea și pentru a explica, în măsura posibilului tendința, adică temeiul subiectiv universal al acceptării încălcării în maxima noastră, atunci când el există.

Prin aceasta noi suntem, așadar, pe deplin de acord cu modul de reprezentare folosit de Scriptură asupra originii răului, pe care îl înfățișează ca *început* al aceluia în specia umană: căci în relatarea pe care i-o face, ceea ce trebuie gândit ca fiind prim conform naturii lucrurilor (fără a lua în considerație condiția temporală) apare ca atare și conform timpului. După ea[164] răul nu începe printr-o tendință către acesta care îi va servi drept temei, căci
atunci acest început nu ar proveni din libertate; ci din / *păcat* (adică 42
din încălcarea legii morale înțeleasă ca *poruncă divină*); starea omului înainte de orice tendință către rău se numește stare de *nevinovăție*. Legea morală i se impune, după cum se întâmplă la om care nu este pur ci trebuie să fie o ființă tentată de înclinații, ca *interdicție* (I. Moise, II, 16, 17)[165]. Or, în loc să urmeze întocmai această lege ca un imbold suficient (singurul necondiționat bun, ceea ce înlătură orice îndoială): omul este tentat și de alte imbolduri (III, 6)[166], care nu pot fi bune decât condiționat (adică în măsura în care nu produc nici un prejudiciu legii) și își ia drept maximă, în acțiunile înfăptuite conștient și provenite din libertate, de a urma legea datoriei nu din datorie, ci întotdeauna și din alte intenții. El a început deci prin a pune la îndoială rigurozitatea poruncii, care

exclude influența oricărui alt imbold și, ca urmare, prin sofisme*) supunerea față de aceasta a trecut asupra unuia condiționat de un termen mediu (de principiul iubirii de sine), ceea ce, în cele din urmă, l-a condus să dea întâietate impulsurilor sensibile asupra imboldului legii în maxima acțiunilor sale și astfel să producă păcatul (III, 6)[169]. *Mutato nomine de te fabula narratur*[170]. Faptul că noi procedăm astfel în fiecare zi, prin urmare că „întru Adam toți suntem păcătoși"[171] și continuăm să păcătuim, este clar din cele precedente; numai că la noi există deja o tendință înnăscută spre încălcare, în timp ce nimic asemănător nu se întâlnea la primul om, care se presupune că era nevinovat, iar în ceea ce privește timpul, încălcarea sa se numește, în consecință, o *cădere în păcat*: pe când la noi aceasta[172] este reprezentată ca fiind urmarea răutății deja inerente naturii noastre. Dar a vorbi despre această tendință nu înseamnă altceva decât a voi să spunem că atunci când explicăm răul, cu privire la începutul său în timp, noi ar trebui să urmărim cauzele fiecărei încălcări premeditate într-un timp anterior vieții
43 noastre, mergând până la perioada în care întrebuințarea / rațiunii nu era încă dezvoltată, prin urmare până la o tendință către rău (ca fundament natural) care de aceea se numește înnăscută și ar trebui să conțină sursa răului: care cu privire la primul om, reprezentat ca dispunând deja de întrebuințarea deplină a facultății sale a rațiunii, nu este nici necesar, nici realizabil; pentru că altminteri acel fundament (tendința rea) ar fi trebuit să fie chiar înnăscut; de aceea păcatul său[173] este dat ca urmând imediat stării de nevinovăție. – Dar noi nu trebuie să căutăm originea temporală a naturii morale, de care noi trebue să fim responsabili; oricât de

*) Toate atestările de venerație față de legea morală, fără a i se acorda totuși, ca imbold suficient prin el însuși, întâietate în maxima sa asupra tuturor altor temeiuri determinante ale liberului arbitru sunt simulate, iar tendința către ele este un fals interior, adică o tendință de a se înșela pe sine în interpretarea *legii* morale, prejudiciind-o pe aceasta (III, 5)[167]; de aceea Biblia (partea creștină) îl numește pe inițiatorul răului (care se află în noi înșine), mincinosul începuturilor[168], prin care ea caracterizează omul relativ la ceea ce pare a fi temeiul principal al răului din el.

inevitabilă ar trebui să fie aceasta atunci când voim să *explicăm* existența sa contingentă (ceea ce poate explica faptul că Scriptura a reprezentat această existență contingentă pentru a se putea conforma slăbiciunii noastre).

Originea rațională a acestei dezechilibrări a liberului nostru arbitru, cu privire la felul în care el preia mai întâi imboldurile subordonate, adică această tendință către rău, rămâne impenetrabilă pentru noi, pentru că de ea însăși noi trebuie să fim responsabili și, în consecință, acest temei suprem al tuturor maximelor ar necesita, la rândul său, adoptarea unei maxime rele. Răul a putut proveni doar din răul-moral (nu doar din limitele naturii noastre); și totuși, predispoziția naturală (pe care nimeni altul decât omul însuși nu a putut-o corupe, dacă el trebuie făcut responsabil de această corupere) este o predispoziție către bine; pentru noi nu poate exista, deci, un temei conceptibil, datorită căruia răul moral a putut proveni în noi pentru prima dată. Această inconceptibilitate, împreună cu determinația iminentă a răutății speciei noastre, este exprimată de Scriptură în relatarea istorică*) prin care răul moral a fost plasat la
începutul lumii, deci încă nu în om, ci într-un / spirit cu o destinație 44
originar mai sublimă: așadar, începutul prim al oricărui rău în genere este reprezentat în acest fel ca fiind inconceptibil pentru noi (căci de unde provine răul în acel spirit?), iar omul este dat ca o ființă ce cade în rău *doar prin tentație*, iar *nu dintr-un temei* (chiar

*) Ceea ce s-a spus aici nu trebuie luat ca o interpretare a Scripturii, care 43
se situează în afara limitelor de competență doar ale rațiunii. Putem explica felul în care o prelegere istorică are o utilitate morală, fără a hotărî dacă sensul care i se atribuie este cel pe care îl viza scriitorul sau doar cel pe care i-l atribuim noi: numai ca el[174] să fie adevărat prin el însuși și fără nici o dovadă istorică, și astfel să fie în același timp singurul ce ne dă posibilitatea de a deveni mai buni printr-un pasaj din Scriptură, care altfel ar fi o sporire nefructuoasă de cunoștințe istorice. Nu trebuie să întreținem dispute, fără să fie nevoie, asupra unui lucru și asupra autorității istorice a acestuia, care dacă este înțeles astfel sau în alt fel, nu contribuie cu nimic în a îl face pe om mai bun, atâta timp cât ceea ce poate contribui este cunoscut fără vreo dovadă istorică, și chiar trebuie să fie cunoscut fără ea. Cunoașterea istorică care nu are un raport intim valabil pentru toată lumea ține de *adiaphora*[175], fără de care fiecare poate să acționeze după cum s-a edificat el însuși.

și conform predispoziției sale prime către bine), dar care mai este capabil de o transformare opusă *spiritului* tentator, adică o ființă a cărei vină nu are o scuză, întrucît nu poate fi imputată tentațiilor cărnii, iar celui dintîi, care are inima coruptă, dar care are totuși o voință bună, îi este lăsată speranța într-o revenire la binele de care el s-a îndepărtat.

Observație generală[176]

' *Despre restabilirea predispoziției originare către bine în forța sa*

Ceea ce este omul în sens moral sau trebuie să devină, bun sau rău, trebuie să îl facă sau să îl fi făcut *el însuși*. Amândouă trebuie să fie un efect al liberului său arbitru în ipostaza sa liberă; căci altminteri nu i s-ar putea imputa și, ca urmare, el nu ar fi nici bun *moral*, nici rău. Când se spune: el a fost făcut *bun* nu poate să însemne mai mult decât: el este creat pentru *bine*, iar *predispoziția* sa originară este bună; omul însuși nu este încă prin aceasta, ci numai după ce a preluat sau nu în maxima sa imboldurile conținute în această predispoziție (ceea ce trebuie lăsat cu totul la libera sa alegere), el a devenit bun sau rău. Presupunând că pentru a deveni bun sau mai bun mai este necesară și o contribuție supranaturală, care poate consta din reducerea obstacolelor sau chiar și dintr-un ajutor pozitiv, omul trebuie ca mai înainte să se facă demn de a îl primi[177], și *acceptînd* acest ajutor (ceea ce nu este puțin lucru), adică să admită în maxima sa creșterea pozitivă a forțelor, singura prin care devine posibil ca binele să îi fie atribuit lui și el să fie recunoscut ca un om bun.

Cum este posibil, așadar, ca un om rău de la natură să se facă el însuși bun, aceasta depășește toate conceptele noastre; căci cum poate, așadar, un copac rău să producă fructe bune? Totuși, conform mărturisirii anterioare, un copac originar bun (după predispoziție) a început să producă fructe rele*), iar căderea

de la bine la rău (dacă reflectăm că acesta[178] provine din libertate), nu este mai conceptibilă decât reabilitarea de la rău la bine: astfel încât nu vom putea contesta posibilitatea celei din urmă. Căci în pofida acelei căderi, în sufletul nostru are totuși deplină rezonanță porunca: noi *trebuie* să devenim mai buni; în consecință, noi trebuie de asemenea să putem, chiar dacă ceea ce putem face noi trebuie să rămână în sine insuficient și să poată să ne facă doar susceptibili de un ajutor superior, inexplicabil pentru noi. – Fără îndoială, trebuie să presupunem, de aceea, că subzistă un germene al binelui ce și-a păstrat întreaga puritate, care nu a putut fi anihilat sau corupt și, cu siguranță, nu poate fi iubirea de sine**) care, adoptată drept principiu al tuturor maximelor noastre este chiar sursa întregului rău.

---

*) Cel a cărui predispoziție este bună nu este încă un arbore bun în fapt; căci dacă era, este evident că el nu putea să facă fructe rele; numai după ce omul, în vederea legii morale existente în el, a adoptat în maxima sa imboldurile existente în el va fi numit bun (arborele numit pur și simplu un arbore bun).

**) Cuvintele care pot primi două sensuri cu totul diferite împiedică adesea mult timp convingerea din temeiurile cele mai clare. Ca și *iubirea* în genere, *iubirea de sine* poate fi divizată într-una de *bunăvoință* și într-una de *complezență* (*benevolentiae et complacentiae*), unde ambele trebuie să fie (după cum se înțelege de la sine) raționale. A o prelua pe prima în maxima sa este un lucru natural (căci cine nu vrea, așadar, să îi meargă întotdeauna bine?). Dar ea[179] nu este rațională decât dacă, pe de-o parte, în ceea ce privește scopul este ales numai ceea ce poate coexista cu cea mai mare și mai durabilă prosperitate, iar pe de altă parte, pentru fiecare dintre aceste elemente ale fericirii se aleg mijloacele cele mai convenabile. Rațiunea îndeplinește aici numai rolul de slujitoare a înclinației naturale; dar maxima care se adoptă în acest scop nu are nici un raport cu moralitatea. – Dar dacă ea[180] este transformată în principiu necondiționat al liberului arbitru, ea ajunge în moralitate o sursă de interminabile dezacorduri. – O iubire rațională a *satisfacției în sine însăși* poate fi înțeleasă ca limitându-se să însemne că noi suntem satisfăcuți de maximele sus-menționate, care tind către satisfacerea înclinației naturale (în măsura în care acel scop este atins prin urmărirea lor[181]; și astfel ea[182] este tot una cu iubirea de bunăvoință față de sine; noi suntem satisfăcuți de noi înșine, după cum este un negustor ale cărui speculații comerciale au reușit, și care se felicită de perspicacitatea sa cu privire la maximele adoptate. Numai maxima iubirii de sine întemeiată pe *satisfacția necondiționată* în sine însăși (nedependentă de câștigul sau de pierderea 46
rezultate din acțiune) va constitui principiul interior al unei mulțumiri posibile nouă, dar a cărei condiție va fi subordonarea maximelor noastre legii morale.

46 Restabilirea predispoziției originare din noi către bine nu este achiziționarea unui imbold către bine pe care l-am *pierdut*, căci acesta[188], care constă din respectul față de legea morală, nu am putut să îl pierdem niciodată, iar dacă ultima ar fi posibilă, noi nu l-am mai redobândi niciodată[189]. Ea este deci numai restabilirea *purității* aceleia[190] ca temei suprem al tuturor maximelor noastre, conform căruia aceasta nu se unește doar cu alte imbolduri sau chiar acestea (înclinațiile) îi sunt subordonate în calitate de condiții, ci ea trebuie să fie preluată în întreaga sa puritate ca imbold *suficient* prin el însuși de determinare a liberului arbitru. Binele originar înseamnă *sfințenia maximelor* în urmărirea datoriei sale, prin urmare doar din datorie, prin care omul care acceptă în maxima sa această puritate, cu toate că de aceea el nu este chiar sfânt (căci între maximă și faptă distanța este încă
47 mare), totuși el se află pe această cale /, apropiindu-se printr-un progres la infinit[191]. Intenția fermă și iscusită de a își îndeplini datoria se numește, de asemenea, *virtute*, conform legalității considerate drept *caracter empiric* al său[192] (*virtus phaenomenon*[193]).

Nici un om, căruia moralitatea nu îi este indiferentă, nu poate să aibă în sine o satisfacție și chiar să nu aibă o nemulțumire amară față de sine, când este conștient că maximele sale nu se acordă cu legea morală din el. Pe aceasta am putea-o numi *iubire rațională* de sine, căci ea se opune combinării altor cauze de mulțumire rezultate din consecințele acțiunilor noastre (sub numele unei fericiri care prin aceasta se creează pe sine) cu imboldurile liberului arbitru. Dar după cum cea din urmă denotă un respect necondiționat față de lege, de ce vrem să ne folosim de expresia uneia *raționale*, dar numai cu ultima condiție, de *iubire de sine morală*, îngreunând fără să fie nevoie clarificarea rațională a principiului, drept care ne învârtim în cerc (căci noi înșine nu ne putem iubi decât moral, în măsura în care suntem conștienți de maxima noastră, care face din respectul față de lege imboldul suprem al liberului nostru arbitru)? Fericirea este, conform *naturii* noastre, pentru noi ca ființă dependentă de obiecte ale sensibilității, primul și cel pe care îl dorim necondiționat. Dar conform naturii noastre (dacă voim să numim astfel, în genere, ceea ce ne este înăscut) de ființe dotate cu rațiune și cu libertate, aceasta[183] este departe de a fi primul dintre lucruri și nici nu este un obiect necondiționat al maximelor noastre; ci acesta[184] este *demnitatea de a fi fericit*, adică acordul tuturor maximelor noastre cu legea morală. Aceasta este, așadar, în mod obiectiv, singura condiție care poate pune de acord dorința față de cea dintâi[185] cu rațiunea legiferatoare, care este fondul oricărei prescripții morale; iar în dispoziția de a nu o dori[186] decât condiționat[187] modul moral de a gândi.

Ea[194] deține, de altfel, maxima constantă a acțiunilor *conforme legii*; dar imboldurile cerute pentru aceasta de liberul arbitru pot fi luate de fiecare de unde vrea. Prin urmare, virtutea înțeleasă în acest sens poate fi dobândită *treptat*, iar unii spun chiar că ea este o obișnuință îndelungată (de urmărire a legii), prin care omul, prin reforme treptate ale comportamentului său și întărirea maximelor, învingând astfel tendința către viciu, ajunge la o tendință cu totul opusă. În vederea acesteia nu este necesară chiar o *transformare a inimii*, ci doar o transformare a *moravurilor*. Omul găsește că este virtuos de când se simte ancorat în maximele care îl fac să își îndeplinească datoria: cu toate că nu este vorba despre temeiul suprem al tuturor maximelor, și anume din datorie; astfel, de ex., nestăpânitul revine la stăpânire de dragul sănătății, mincinosul la autenticitate de dragul cinstei, cel nedrept la loialitatea burgheză de dragul tihnei sau al câștigului etc.; toți conform principiului apreciat al fericirii. Dar pentru a deveni bun, nu numai *legal*, dar și *moral* (care să îl satisfacă pe Dumnezeu), adică pentru a deveni un om virtuos conform caracterului inteligibil (*virtus Noumenon*[195]), când ceva este recunoscut drept datorie, nu mai este cazul unui alt imbold în afară de această reprezentare a datoriei înseși: aceasta nu se poate produce printr-o *reformă* treptată, atâta timp cât fundamentul maximelor rămâne impur, ci trebuie să se producă printr-o *revoluție* a dispoziției omului (o trecere a acesteia la maxima sfințeniei); iar el poate deveni un om nou numai printr-un fel de renaștere asemănătoare unei noi Creații (Evanghelia Sfântului Ioan, III, 5)[196]; în comparație cu 1Moise, I, 2[197]) și printr-o transformare a inimii.

Dar dacă omul este corupt în temeiul maximelor sale, cum este posibil ca prin propriile sale forțe să înfăptuiască revoluția necesară și să devină prin el însuși un om bun? Și totuși datoria îi poruncește să fie astfel, dar ea nu ne poruncește ceea ce avem de făcut. Aceasta nu este alta decât unirea necesară a celor două lucruri care, ca urmare, trebuie să îi fie posibilă omului, și ele sunt revoluționarea modului de gândire și reforma treptată a modului de simțire (ce pune obstacole în calea aceleia[198]). Aceasta este: atunci când printr-o decizie / unică și imuabilă, el a transformat de îndată 48
temeiul suprem al maximelor sale, care făcea din el un om rău,

(și care a reînveșmântat astfel un om nou[199]); el este, conform principiului și al modului de gândire, un subiect receptiv la bine; dar numai prin activitate și devenire continue el va ajunge un om bun: adică el poate spera că, printr-o astfel de puritate a principiului din care el a făcut maxima supremă a liberului său arbitru, și prin fermitatea acestuia[200] se află pe calea cea bună (deși îngustă) a unui *progres* neîncetat de la rău spre mai bine. Aceasta este pentru cel ce scrutează temeiul inteligibil al inimii (al tuturor maximelor liberului arbitru) și pentru care această infinitate a progresului este, deci, o unitate, adică pentru Dumnezeu, exact același lucru cu a fi într-adevăr un om bun (a îl satisface); iar această schimbare poate fi considerată, în această măsură, o revoluție; dar în judecarea oamenilor, care pentru a se aprecia pe ei înșiși și forța maximelor lor nu se pot baza decât pe superioritatea pe care o dobândesc în timp asupra sensibilității, aceasta[201] nu trebuie considerată decât ca o strădanie susținută întotdeauna către bine, prin urmare ca o reformă treptată a tendinței către rău considerat ca un mod de gândire pervers.

De aici decurge că educarea morală a omului nu ar trebui să înceapă prin îndreptarea moravurilor, ci prin transformarea modului de gândire și prin întemeierea unui caracter; cu toate că de obicei se procedează altfel, ducând lupta doar contra viciilor și lăsându-se rădăcina lor generală neatinsă. Or, omul cel mai mărginit este el însuși capabil să dea impresia unui respect cu atât mai mare pentru o acțiune conformă datoriei cu cât mai mult o eliberează în gândire de alte imbolduri ce ar putea influența din iubire de sine maxima acțiunii; iar copiii înșiși sunt capabili să descopere cea mai slabă urmă de imixtiune a imboldurilor impure: iar atunci acțiunea își pierde dintr-o dată pentru ei orice valoare morală. Această predispoziție către bine poate fi cultivată inevitabil prin citarea de *exemple* luate chiar de la oamenii buni (care se referă la conformitatea acelora[202] cu legea), pentru ca elevii cărora li se predă morala să judece impuritatea mai multor maxime după imboldurile reale ale acțiunilor lor, fiind preluate astfel, puțin câte puțin, în modul de gândire: încât doar prin sine, în inima lor *datoria* începe să dobândească o pondere considerabilă. Dar a îl învăța să *admire* acțiuni virtuoase, oricât de mare ar fi sacrificiul pe care

l-ar putea plăti, nu înseamnă încă a produce dispoziția corectă pe care sufletul[203] elevului trebuie să o aibă față de binele moral. Căci oricât de virtuos ar fi cineva, totul este să își facă doar datoria, acționând întotdeauna bine /; dar a își face datoria în ordinea 49
morală nu înseamnă mai mult decât a acționa, ceea ce nu merită admirație. Această admirație este mai degrabă un vot dat de sentimentul nostru datoriei, ca și cum supunerea față de ea[204] ar fi extraordinară și meritorie.

Dar în sufletul nostru există ceva pe care noi nu putem înceta, de când l-am sesizat printr-o privire, să îl considerăm cu cea mai mare uimire și cu o admirație legitimă, care este totodată reconfortantă pentru suflet: predispoziția morală originară în genere din noi. – Ce există în noi (ne putem întreba) datorită căruia, ca ființe constant dependente de natură prin atâtea trebuințe, ne înălțăm totuși deasupra acestora în ideea unei predispoziții originare (în noi), încât ajungem să le desconsiderăm și să ne privim pe noi înșine ca nedemni de existența în care ne desfătăm cu acestea și facem ca numai pentru ele viața să merite să fie dorită, mergând astfel contra unei legi prin care rațiunea noastră poruncește cu putere, fără ca de aceea să promită sau să amenințe? Importanța acestei probleme trebuie să fie profund simțită de orice om cu capacitatea cea mai obișnuită, ce a fost instruit în prealabil asupra sfințeniei incluse în ideea de datorie, dar care nu se înalță până la examinarea conceptului de libertate, ce provine, mai înainte de toate, din această lege*); și chiar / inconceptibilitatea acestei predis- 50
poziții, care proclamă o origine divină trebuie să acționeze asupra sufletului[210] până la entuziasm și să îi dea forța de a consimți la

*) Faptul că conceptul de libertate a liberului arbitru nu precedă în noi 49
conștiința legii morale, ci el este conchis doar din determinabilitatea liberului nostru arbitru prin aceasta[205] ca o poruncă necondiționată, de care ne putem convinge când ne întrebăm: dacă suntem conștienți, sigur și nemijlocit, de o facultate prin care putem depăși, printr-o decizie fermă, toate imboldurile, oricât de mari ar fi (*Phalaris licet imperet ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro)*[206]. Oricine ar trebui să mărturisească: că *el nu știe* dacă, într-un astfel de caz, nu îi va slăbi intenția. Tot astfel datoria îi poruncește necondiționat: *el ar trebui* să rămână fidel[207]; și de aici el *conchide* pe bună dreptate: că, de asemenea, el ar trebui să *poată*[208], iar atunci liberul său arbitru să fie liber.

sacrificiile care îi pot fi impuse de respectul față de datoria sa. Stimularea frecventă a acestui sentiment de sublimitate a destinației noastre morale este mijlocul excelent care poate fi apreciat în vederea trezirii de dispoziții morale, pentru că el se opune direct tendinței înăscute de pervertire a imboldurilor în maximele liberului nostru arbitru în vederea restabilirii, în respectul necondiționat față de lege, care este condiția supremă a adoptării tuturor maximelor, ordinii morale originare a imboldurilor și astfel a restabilirii, în puritatea sa, a predispoziției către bine in inima omului.

Dar o astfel de restabilire înfăptuită prin propriile noastre forțe nu are contra sa, în mod direct, propoziția privitoare la perversitatea innăscută a omului față de orice *bine*? Incontestabil, această propoziție se opune conceptibilității, adică *înțelegerii* de către noi a posibilității acesteia[211], ca și tuturor celor ce trebuie să fie reprezentate ca eveniment în timp (schimbare) și, ca atare, ca urmând cu necesitate legile naturii, al căror contrariu, totuși, sub legile morale trebuie reprezentat în același timp ca fiind posibil prin libertate; dar ea nu se opune înseși posibilității acestei restabiliri. Căci atunci când legea morală poruncește: noi *trebuie* să fim de acum oameni mai buni, astfel urmează necondiționat: că noi

Cei care își imaginează că această proprietate impenetrabilă este pe deplin conceptibilă nutresc prin cuvântul *determinism* o iluzie (propoziția în care liberul arbitru se determină prin temeiuri interne suficiente), ca și cum dificultatea s-ar afla aici, în concilierea acestuia[209] cu libertatea, la care nimeni nu se gândește; ci: felul în care *predeterminismul*, după care acțiunile arbitrare ca evenimente își au temeiurile determinante în *timpul anterior* (care, la fel ca și ceea ce este inclus în el, nu se mai află în
50 puterea noastră) poate fi conciliat cu libertatea, conform căreia acțiunea, la fel ca și / contrariul său, trebuie să se afle, în momentul devenirii, în puterea subiectului: iată ceea ce vrem să înțelegem și nu vom înțelege niciodată.

+ Conceptul de *libertate* poate fi conciliat fără nici o dificultate cu ideea de Dumnezeu ca ființă *necesară*: pentru că libertatea nu constă din contingența acțiunii (ea nu este determinată nicidecum de temeiuri), adică nu din indeterminism (în virtutea căruia Dumnezeu ar fi trebuit să poată să înfăptuiască deopotrivă binele sau răul, pentru ca acțiunea sa să trebuiască să fie numită liberă), ci constă din spontaneitatea absolută, singura ce pune în pericol predeterminismul, în care temeiul determinant al acțiunii se află în *timpul anterior*, prin urmare acum acțiunea nu se mai află în puterea *mea*, ci în mâna naturii, iar eu sunt inevitabil determinat; iar întrucât în Dumnezeu nu poate fi gândită nici o succesiune de timp, această dificultate dispare de la sine.

trebuie, de asemenea, să *putem*. Propoziția asupra răului innăscut nu are nici o întrebuințare în *dogmatica* morală: căci prescripțiile acesteia se referă la aceleași datorii și păstrează aceeași forță, fie că în noi se află, fie că nu, o tendință înnăscută spre încălcare. Dar această propoziție va însemna mai mult în *ascetica* morală /, unde 51
totuși nu putem spune mai mult decât: în formarea morală a predispoziției morale către bine care nouă ne este înnăscut nu putem pleca de la nevinovăția naturală a omului, ci trebuie să începem cu supoziția unei răutăți a liberului arbitru, care îl face să adopte maxime contrare predispoziției morale originare, și pentru că o astfel de tendință este indestructibilă, ea are nevoie de o reacțiune neîncetată. Întrucât toate acestea ne duc pur și simplu la un progres infinit de la rău la mai bine, urmează: că trebue să transformăm dispoziția care face din rău un om bun prin modificarea temeiului intern suprem al acceptării tuturor maximelor noastre în conformitate cu legea morală, în măsura în care acest temei nou (inima nouă) este, așadar, el însuși constant. Dar la convingerea aceasta[212] omul nu poate ajunge, într-adevăr, în mod natural, nici prin conștiința nemijlocită, nici prin dovada rezultată din comportamentul de până acum: căci profunzimea inimii (primul temei subiectiv al maximelor sale) lui însuși îi este impenetrabilă: dar el trebuie să poată *spera* că va ajunge, prin întrebuințarea *propriilor* sale forțe, la calea ce duce acolo și care lui îi este arătată printr-o dispoziție mai bună: pentru că el trebuie să devină un om bun, dar numai prin cele de care el însuși poate fi făcut responsabil și judecat ca *moral*-bun.

Contra acestei pretenții de autoperfecționare, rațiunea natural leneșă în pregătirea morală invocă, sub pretextul incapacității sale naturale, tot felul de idei religioase impure (între care: pe cea care pretinde că Dumnezeu însuși face din principiul fericirii condiția supremă a poruncilor sale). Or, toate religiile pot fi divizate în cele ale *solicitării de favoruri* (doar ale cultului) și în cea *morală*, adică religia *comportamentului bun*. La cea dintâi omul se laudă fie: că Dumnezeu poate să il facă pe veci fericit (prin iertarea greșelilor sale), fără ca pentru aceasta să fie necesar *să devină un om mai bun*; fie, când aceasta nu îi pare posbilă: că Dumnezeu ar putea să il facă un om *mai bun*, fără ca el însuși să aibă altceva de făcut

decât să se *roage*; iar a se ruga unei ființe a-tot-văzătoare nu înseamnă mai mult decât *a dori*, el neavând propriu-zis nimic de făcut: căci dacă ar fi suficientă o simplă dorință, fiecare ar fi un om
52 bun. Dar în religia morală (iar dintre toate religiile publice doar cea creștină este singura de acest fel), există un principiu: că fiecare trebuie să facă tot ceea ce stă în puterea sa pentru a deveni mai bun; și numai atunci când nu și-a îngropat talentul înnăscut (Luca, XIX, 12-16)[213], când și-a întrebuințat predispoziția originară către bine pentru a deveni mai bun el ar putea spera ca printr-o participare superioară să completeze ceea ce nu se află în facultățile sale. Nu este absolut necesar ca omul să știe în ce constă aceasta[214]; poate chiar inevitabil, atunci când felul în care se produce fusese revelat într-o anumită epocă, iar oamenii și-ar face într-o altă epocă concepte diferite, cu toată sinceritatea. Dar atunci este valabil principiul: „Nu este esențial pentru fiecare dintre noi, în consecință nici necesar, să știm ceea ce face sau a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră"; dar este pe deplin *ceea ce are de făcut el însuși* spre a fi demn de a merita sprijinul său.

+) Această observație generală este prima dintre patru care încheie, fiecare, o parte a acestei lucrări, și cărora li s-ar putea da următoarele titluri: 1) despre efectele harului; 2) miracole; 3) mistere; 4) mijloacele harului. – Acestea sunt oarecum *accesorii* ale religiei în limitele rațiunii pure; ele nu fac parte integrantă din ea, cu toate că i se anexează. Rațiunea, având conștiința incapacității sale de a satisface aceste necesități morale, se extinde până la idei transcendente, care i-ar putea compensa această lipsă, fără ca totuși să și le atribuie ca extinderi ale posesiunii sale. Ea nu contestă nici posibilitatea, nici realitatea obiectelor acestora[215], dar nu le poate prelua în maximele gândirii și acțiunii sale. De aceea ea chiar consideră că în câmpul impenetrabil al suprasensibilului mai există încă ceva în afară de ceea ce poate înțelege ea, care pentru a suplini incapacitatea sa morală i-ar fi necesar voinței sale bune, deși i-ar rămâne totuși necunoscut, în virtutea unei credințe pe care am putea-o numi *reflectată* (cu privire la posibilitatea sa), pentru că cea *dogmatică*, ce se prezintă ca o *cunoștință*, pare rațiunii nesinceră sau orgolioasă; căci a îndepărta dificultățile ce stau în calea a ceea ce este în sine (practic) stabilit ferm, când ele[216] se referă la

probleme transcendente, este doar un accesoriu (o anexă). În ceea
ce privește prejudiciul pe care aceste idei, chiar dacă sunt *moral-*
transcendente, îl cauzează religiei/ când vrea să și le introducă, se 53
manifestă în efecele lor care sunt, conform ordinii celor patru clase
stabilite mai sus: 1. pretinsa experiență internă (efectele harului)
sau *exaltarea*; 2. așa-zisa experiență externă (miracolele) sau *super-*
stiția; 3. inspirația extraordinară ce se atribuie intelectului în raport
cu supranaturalul (misterele) sau *iluminarea*, iluzia adepților; 4.
încercările de a acționa asupra supranaturalului (mijloace ale
harului) ***thaumaturgia***, rătăciri pure ale unei rațiuni ce iese din
limitele sale, într-o intenție pretins morală (care să îl satisfacă pe
Dumnezeu). – În ceea ce privește în particular Observația generală
asupra primei părți a acestei lucrări, apelarea la ***efectele harului***
este de ultimul fel[217] și nu poate fi preluată în *maximele* rațiunii,
dacă aceasta se menține în limitele sale; in general, aici nu se află
nimic supranatural, căci cu siguranță că în acesta[218] încetează
orice întrebuințare a rațiunii. – Așadar, *teoretic* este imposibil să le
facem cognoscibile (faptul că ele sunt efecte ale harului, iar nu
efecte interne ale naturii), pentru că conceptul nostru de cauză și
efect se întrebuințează la obiectele experienței și, ca urmare, nu
poate fi extins dincolo de natură; în ceea ce privește supoziția între-
buințării *practice* a acestei idei, ea însăși este cu totul contradictorie.
Așadar, ca întrebuințare ea ar presupune o regulă asupra a ceea ce
avem noi de *făcut* în vederea binelui (într-o anumită intenție) spre
a obține ceva: dar a aștepta un efect al harului este exact contrariul,
și anume ca binele (cel moral) să nu fie fapta noastră, ci a unei alte
ființe și, în consecință, noi îl putem *dobândi* doar prin *nefăptuire*,
ceea ce este contradictoriu. Noi le putem admite[219], deci, delimitându-le
ca pe ceva inconceptibil, dar fără să le acordăm în maximele
noastre nici o întrebuințare teoretică, nici una practică.

Partea a doua

Teoria filosofică a religiei

Despre lupta principiului bun cu cel rău, în vederea stăpânirii omului 57

Pentru a deveni un om moral bun nu este suficient să lăsăm germenele binelui ce se află în specia noastră să se dezvolte nestânjenit, ci mai este necesar să luptăm și contra unei cauze a răului ce se află deopotrivă în noi, care a fost recunoscută, dintre toți moraliștii antichității, îndeosebi de stoici prin adoptarea termenului de *virtute*, care desemnează (atât în greacă, cât și în latină) totodată curajul și vitejia și presupune, în consecință, un dușman. Considerat astfel, termenul *virtute* este un nume magnific, ce nu poate fi lezat de abuzul fanfaron cu care a fost pătat (după cum s-a întâmplat recent cu termenul Iluminism). – Deci a îi cere curaj, pentru jumătate[220] nu înseamnă mai mult decât a fi inspirat: dimpotrivă, modul de gândire leneș și cu totul neîncrezător, care nu se implică și contează pe un ajutor străin (în morală și religie) crispează toate forțele omului și îl fac nedemn de acest ajutor.

Dar acei oameni curajoși nu își recunosc dușmanul, fie că este de căutat în înclinațiile naturale doar nedisciplinate, care se înfățișează deschis conștiinței tuturor așa cum sunt, fie că acest dușman este, dimpotrivă, chiar invizibil, dat fiind că se ascunde în spatele rațiunii, ceea ce îl face cu atât mai periculos. Ei au considerat că *înțelepciunea* este vinovată față de *nebunie* doar pentru că se lasă, în lipsa prevederii, iluzionată de înclinații în loc să o invoce față de *răutate* (a inimii umane), ale cărei principii corupătoare ale sufletului ruinează dispoziția din interior*).

---

*) Acești filosofi își luau principiul moral universal din demnitatea 57
naturii umane, din libertate ca independență față de puterea / înclinațiilor); de 58
altfel ei nu puteau să își dea un temei mai frumos și mai nobil. Ei creau, așadar, legile morale în acest fel nemijlocit doar din rațiunea legiferatoare, care poruncește absolut, atât obiectiv, în ceea ce privește regula, cât și subiectiv, în ceea ce privește imboldurile, dacă i se atribuie omului o voință necoruptă, prin care să o preia[221] fără ezitare în maximele sale, totul fiind indicat corect. Dar chiar în această ultimă supoziție se află eroarea. Așadar, de îndată ce putem acorda atenție stării noastre morale, noi aflăm: că astfel nu mai există *res integra*[222], ci noi trebuie să începem prin a deposeda răul de locul pe care și-l făcuse (pe care nu ar fi putut să îl dobândească dacă noi nu l-am fi adoptat în maxima noastră): adică primul bine adevărat pe care îl poate înfăptui omul este să se elibereze de rău, care nu este de căutat în înclinații, ci în maximele corupte și, în consecință, în libertatea însăși.

58 Înclinațiile naturale sunt, *considerate în ele insele, bune* adică nu sunt de respins, și nu numai că este inutil, ci ar fi dăunător și blamabil să voim să le dezrădăcinăm; mai degrabă ar trebui să le înșelăm, pentru ca în loc să se macine între ele, să poată fi făcute să se *armonizeze într-un* întreg numit fericire. Iar rațiunea care o realizează se numește *perspicacitate.* Numai ceea ce este moral-contrar legii este rău în sine însuși, pur și simplu de respins, și trebuie să fie distrus; iar rațiunea care ne învață, mai ales prin ceea ce pune în practică, este singura ce merită numele de *înțelepciune*, în comparație cu care viciul poate fi numit o *prostie*, dar numai atunci când rațiúnea se simte atât de puternică în sine încât să îl *disprețuiască* (pe el[225] și toate excitările sale) și nu doar să o *urască* ca pe o ființă de temut și să se înarmeze contra ei.

59 Atunci când *stoicul* gândea lupta morală a omului doar ca pe conflictul avut de el cu înclinațiile sale (nevinovate în sine), în măsura în care sunt obstacole ale îndeplinirii datoriei, trebuiau să fie stăpânite: întrucât el nu admitea un principiu particular pozitiv (rău în sine), el punea cauza încălcării doar în *neglijența* combaterii acelora[226]; dar după cum această neglijență este ea însăși contrară datoriei (încălcare) și nu doar o greșeală a naturii, cauza acesteia nu poate fi căutată, așadar (fără să dăm o explicație circulară) în înclinații, ci doar în ceea ce determină liberul arbitru ca liber arbitru în ipostaza sa liberă (în temeiul intern prim al maximelor care se pune de acord cu înclinațiile), lăsându-ne să concepem pe deplin felul în care filosofii orientați de un temei al explicării rămas pe

---

Acelea[223] ingreunează doar *indeplinirea* maximelor bune contrare: dar răul propriu-zis constă în: a nu *voi* opoziția față de înclinații, când ele îndeamnă la încălcare, iar această dispoziție este, propriu-zis, adevăratul dușman. Înclinațiile sunt doar oponente ale principiilor in genere; (ele pot fi bune sau rele), și în această măsură acel principiu generos al moralității[224] este avantajos ca exercițiu preliminar (disciplină a înclinațiilor în genere) de supunere a subiectului prin principii. Dar după cum trebuie să avem de-a face cu principii specifice ale *binelui moral* care, totodată ca maxime nu sunt astfel, trebuie să mai presupunem în subiect un alt adversar al acestora cu care virtutea să ducă lupta, fără de care orice virtute ar fi, eu nu spun ca acel părinte al bisericii *vicii strălucitoare*, ci *meschinării strălucitoare*, pentru că astfel ele înșeală rebeliunea, dar pe rebelul însuși nu reușesc niciodată să îl învingă și să îl extermine.

vecie între tenebre*), care deși indispensabil, puteau să nu îl poată recunoaște pe adevăratul adversar al binelui, credeau că se luptă cu el.

Nu este cazul să ne surprindă când un apostol spune că acest dușman *invizibil*, corupător al principiilor, pe care noi îl cunoaștem doar din efectele pe care le are asupra noastră, este reprezentat chiar ca un *spirit* rău ce există în afara noastră: „noi nu luptăm contra cărnii și a sângelui (înclinațiile naturale), ci contra principilor și a celor puternici – contra spiritelor rele"[229]. O expresie nedestinată să extindă cunoașterea noastră dincolo de lumea sensibilă, ci care pare să o facă intuitivă doar pentru conceptul *întrebuințării* sale *practice*, impenetrabil nouă; așadar, în vederea celui din urmă, este indiferent pentru noi dacă ademenitorul este pus doar în noi înșine sau în afara noastră,/ pentru că în ultimul caz noi nu suntem 60
mai puțin vinovați decât în primul, căci noi nu am fi fost tentați de spiritul rău dacă nu am fi avut o înțelegere secretă cu el**). – Noi vom diviza în două secțiuni întreaga examinare.

---

*) Este o supoziție curentă a filosofiei morale, după care existența răului-moral din om se explică cu ușurință, pe de-o parte prin puterea imboldurilor sensibilității și pe de altă parte prin slăbiciunea imboldului rațiunii (al respectului față de lege), adică din *slăbiciune*. Dar atunci ar trebui ca binele moral din el[227] (din predispoziția morală) să se poată explica mai ușor; căci conceptibilitatea unuia nu este gândită fără a celuilalt. Așadar, facultatea rațiunii de a stăpâni, doar prin ideea de lege, toate imboldurile ce acționează în sens contrar este absolut inexplicabilă; este, de asemenea, inconceptibil felul în care cele ale sensibilității[228] pot stăpâni o rațiune ce poruncește cu atâta autoritate. Prin urmare, dacă toată lumea s-ar conduce conform prescripțiilor legii, s-ar spune că totul se petrece după ordinea naturală și nimănui nu i-ar trece prin minte să își pună problema cauzei.

**) Morala creștină are drept proprietate: reprezentarea binelui-moral distinct 60
de răul-moral, nu după cum cerul este deosebit de *pământ*, ci cerul de *infern*: este o reprezentare care, deși figurată și, ca atare, revoltătoare, nu este mai puțin, conform sensului său, corectă filosofic. - Și anume ea împiedică, așadar: reprezentarea binelui și răului, regatul luminii și regatul tenebrelor, ca învecinându-se unul cu celălalt și fiind gândite ca pierzându-se unul în celălalt prin grade succesive (cu o claritate mai mare sau mai mică), ci ca fiind separate unul de celălalt printr-un abis incomensurabil. Eterogenitatea deplină a principiilor care ne pot face supuși ai unuia sau ai altuia dintre aceste regate și, de asemenea, pericolul legat de imaginarea unei înrudiri apropiate între proprietățile ce califică spre una sau spre cealaltă îndreptățește acest mod de reprezentare care, în afară de faptul că are în sine ceva oribil, este totuși deosebit de sublim.

Secțiunea întâi

Despre pretenția juridică a principiului bun de a îl stăpâni pe om

a) Ideea personificată a principiului bun.

Singurul lucru ce poate face dintr-o lume obiectul deciziei divine și scopul Creației este *umanitatea* (ființa rațională a lumii în genere) *în întreaga sa perfecțiune morală*, a cărei condiție supremă este fericirea, consecință nemijlocită a voinței ființei supreme. – Acest om, singurul care îl satisface pe Dumnezeu „se află în el[230] din eternitate"; ideea acestuia emană din ființa sa; el nu este un lucru creat, ci Fiul unic al lui Dumnezeu; „*cuvântul* (să fie!) prin care au fost create toate lucrurile și fără de care nimic din ceea ce s-a făcut nu ar exista"[231], (căci pentru el, adică pentru ființa rațională din lume, după cum o putem gândi conform destinației sale morale, au fost făcute toate lucrurile[232]). – „El este reflexul măreției sale"[233]. „În el Dumnezeu a iubit lumea", și numai în el și prin adoptarea / dispozițiilor sale noi putem spera „să devenim copiii lui 61
Dumnezeu"[234]; și altele.

A ne *ridica* la acest ideal de perfecțiune morală, adică spre acest prototip de predispoziție morală în întreaga sa puritate este, așadar, datoria umană universală la care însăși această idee, ce ne este dată de rațiune ca năzuință, ne poate da forța necesară. Dar după cum noi nu suntem autorii acesteia[235], iar ea s-a instalat în om fără ca noi să înțelegem felul în care natura umană a putut doar să o recepteze, este mai bine să spunem: că acel prototip *a coborât* din cer până la noi și a cuprins umanitatea [236] (căci nu este mai puțin posibil să ne reprezentăm felul în care *omul rău* de la natură renunță de la sine la rău și se *ridică* la idealul de sfințenie, decât să considerăm că ultimul[237] îmbracă *umanitatea* (care în sine nu este rea) și se *coboară* până la ea). Această uniune cu noi poate fi privită ca o stare de *coborâre* a Fiului lui Dumnezeu, atunci când noi ne reprezentăm că acest om cu predispoziții divine și prototip pentru noi, în pofida sfințeniei sale perfecte și care, ca atare, susceptibil de a se sustrage suportării suferințelor, le acceptă totuși din plin în favoarea binelui lumii: dimpotrivă, omul care nu se eliberează niciodată de vină, chiar și când a adoptat această dispoziție, poate considera totuși ca fiind meritate suferințele care îl pot afecta, de oriunde ar veni și, în consecință, trebuie să se considere nedemn de unirea dispoziției sale cu o astfel de idee, cu toate că aceasta îi servește drept prototip.

Idealul de umanitate care îl satisface pe Dumnezeu (ca urmare a unei perfecțiuni morale, așa cum este posibilă la o ființă a lumii dependentă de nevoi și înclinații), noi nu îl putem gândi într-un alt fel decît prin ideea unui om care este gata nu numai să îndeplinească toate datoriile umane ci, în același timp, să răspândească în jurul său binele prin doctrina și exemplul său, dar totuși ar fi dispus, în pofida tentațiilor și a marii lor seducții, să suporte toate suferințele, până la moartea cea mai dezonorantă, pentru binele lumii, chiar și pentru binele dușmanilor săi. – Căci omul nu își poate face un concept asupra gradului și a intensității unei forțe care este dispoziția morală, decât dacă și-o reprezintă prin depășirea de obstacole și prin triumful asupra celor mai mari greutăți posibile.

62 În *credința practică în acest Fiu al lui Dumnezeu* (care este reprezentat ca adoptând natura umană) omul poate spera, așadar, să îl satisfacă pe Dumnezeu (și astfel să se mântuiască); adică omul, care este conștient de o astfel de dispoziție morală ce îl face să *creadă* și să poată avea în sine o încredere întemeiată, va rămâne în mijlocul unor astfel de suferințe și tentații (ce au devenit piatra de încercare a acestei idei), atașat invariabil acestui prototip de umanitate, și va rămâne fidel în urmarea exemplului său și în a îi semăna, un astfel de om și doar acela este îndreptățit să se considere de aceea nu lipsit de demnitatea de a constitui un obiect al satisfacției divine.

b) Realitatea obiectivă a acestei idei.

Sub raport practic, această idee își are realitatea sa cu totul în ea însăși. Căci ea se află în rațiunea noastră moral-legiferatoare. Noi *trebuie* să ne conformăm ei și, de aceea, trebuie să și *putem*. Dacă ar trebui să avem posibilitatea de a fi un astfel de om conform acestui prototip, ar trebui ca în prealabil să demonstrăm, cu privire la conceptele naturii, după cum este inevitabil necesar (spre a nu risca să fim induși în eroare de concepte vide), și deopotrivă ar trebui să chibzuim bine dacă să acordăm tocmai legii morale autoritatea unui temei determinant necondiționat și totuși suficient al liberului nostru arbitru; căci cum este posibil ca ideea unei legiferări în genere să fie pentru acesta[238] un imbold mai puternic decât toate pe care le putem doar gândi ca provenind din

avantaje, ce nu poate fi înțeles nici prin rațiune[239], nici confirmat de exemplele experienței, pentru că în primul rând legea poruncește necondiționat, iar în al doilea rând nu ar fi existat niciodată un om care să fi făcut dovada unei supuneri necondiționate față de această lege, necesitatea obiectivă de a fi astfel fiind totuși neafectată și prin ea însăși convingătoare. Prin urmare, nu este deloc necesar un exemplu extras din experiență pentru a face din ideea unui om moral care să îl satisfacă pe Dumnezeu un prototip pentru noi; ea se află deja ca atare în rațiunea noastră. – Dar cel care, pentru a recunoaște într-un om conformarea perfectă cu acesta[240] și, prin urmare, un exemplu de urmat, revendică altceva decât vede, adică altceva decât un comportament cu totul neîntinat și, de asemenea, atât de meritoriu pe cât se poate revendica, iar cel ce revendică în plus în vederea atestării necesitatea înfăptuirii de miracole de către el sau pentru / el: acela își mărturisește astfel *necredința* morală, 63
și anume lipsa credinței în virtute, pe care nici o credință nu ar completa-o cu dovezi întemeiate pe miracole (care nu este decât istorică); pentru că numai credința în valabilitatea practică a acelei idei, care se află în rațiunea noastră (singura care confirmă că miracolele ca atare pot proveni din principiul bun, fără ca ea să poată împrumuta de la ele confirmarea sa) are valoare morală.

Chiar de aceea trebuie să fie posibilă o experiență în care să existe exemplul unui astfel de om (atât cât se pot aștepta și revendica de la o experiență în genere dovezi ale dispoziției morale interne); căci, conform legii, orice om ar trebui, pe bună dreptate, să prezinte el însuși un exemplu al acestei idei; dar prototipul rămâne întotdeauna doar în rațiune: căci experiența externă nu conține nici un exemplu adecvat al său, întrucât interioritatea dispoziției nu este dezvăluită, ci permite doar deducerea sa prin raționamente care, ce-i drept, nu au o certitudine riguroasă (și, mai mult, chiar experiența internă a omului asupra lui însuși nu i-ar putea permite pătrunderea în profunzimea inimii sale spre a putea dobândi prin propria sa observare, pe temeiul purității și fermității maximelor pe care le practică, o cunoștință pe deplin sigură).

Dacă, așadar, într-un anumit timp, un om cu o dispoziție morală cu adevărat divină ar fi descins din cer pe pământ ar fi oferit prin doctrina, viața și suferințele sale *exemplul* unui om care să îl satisfacă pe Dumnezeu, atât cât se poate pretinde de la o expe-

riență externă (dat fiind că *prototipul* uneia de acest fel[241] nu este niciodată de căutat în altă parte decât în rațiunea noastră), dacă ar fi adus în lume, prin toate acestea, un bine moral incomensurabil, producând în specia umană o revoluție: noi nu am avea totuși o cauză de a admite că ar fi altceva decât un om născut natural (pentru că acesta se simte el însuși obligat să dea el însuși un astfel de exemplu), ceea ce totuși nu ar nega absolut că acest om nu ar fi putut fi, de asemenea, născut în mod supranatural. Așadar, in intenție practică, supoziția celei din urmă nu este pentru noi de nici un folos; pentru că prototipul pe care îl punem la baza acestui fenomen trebuie să fie căutat întotdeauna numai în noi înșine (deși
64 oameni naturali), iar existența / acestuia[242] în sufletul omenesc este în ea însăși îndeajuns de inconceptibilă spre a nu fi necesar să admitem, în afara originii sale supranaturale, hipostazierea sa într-un om particular. Ceea ce ar veni mai degrabă contra aplicării practice a ideii acesteia[243] pe care să o adoptăm noi decât să ridicăm o astfel de sfințenie deasupra oricărei imperfecțiuni a naturii umane, cel puțin după cum suntem noi capabili să o înțelegem. Căci atunci când acest om care îl satisface pe Dumnezeu, în măsura în care natura sa ar fi fost gândită ca umană: a fost supus acelorași nevoi și, ca urmare, acelorași suferințe, cu aceleași înclinații naturale și, ca urmare, acelorași tentații de încălcare a legii ca și noi, după cum, în măsura în care fusese gândită ca fiind supranaturală[244], el trebuia să îi atribuie o puritate inalterabilă a voinței, nu numai dobândită, ci și înnăscută, care ar fi făcut orice încălcare absolut imposibilă pentru el: atunci această distanță față de oamenii naturali ar fi fost nesfârșit de mare, încât acel om divin nu ar mai fi putut fi luat drept *exemplu* de către ei. Cel din urmă[245] ar spune: să mi se dea o voință pe deplin sfântă și atunci orice tentație către rău va eșua în mine de la sine; să mi se dea certitudinea interioară cea mai deplină că după o scurtă existență pământească voi fi chemat (datorită acelei sfințenii) să mă bucur fără întârziere de măreția eternă a împărăției cerești și eu voi suporta nu numai cu resemnare, ci și cu bucurie, toate suferințele, oricât de mari ar putea fi, până la moartea cea mai dezonorantă, având în fața ochilor mântuirea apropiată. Fără îndoială că am gândi: că acel om divin se află din eternitate în posesiunea reală a acestei măreții și

mântuiri (nefiind cazul să le merite, în primul rând, prin astfel de suferințe); că a renunțat la ele de dragul binelui creaturilor deosebit de nedemne, chiar și pentru binele dușmanilor săi, spre a îi mântui de damnarea eternă, pentru ca sufletul[246] nostru să trebuiască să se pună de acord cu el prin admirație, iubire și recunoștință față de el; am putea chiar să ne reprezentăm ideea unui comportament conform unei reguli de moralitate atât de perfectă ca fiind absolut valabilă pentru noi în calitate de prescripție de urmat, dar el însuși[247] nu ne-ar fi dat niciodată *ca un exemplu* de imitat și, în consecință, nu mai mult decât o dovadă a realizabilității și accesibilității unui bine moral atât de pur și de înalt pentru noi*).

---

*) Fără îndoială că este o limitare a rațiunii umane, care totuși nu este 64
separabilă de ea[248]: după care noi nu putem gândi pentru / acțiunile unei persoane o 65
valoare morală importantă, fără ca totodată să o explicăm, intr-o modalitate umană, pe ea[249] și manifestarea sa: cu toate că, într-adevăr, noi nu am voi să afirmăm prin aceasta că ea ar fi astfel în sine (κατ' ἀλήθειαν[250]); căci noi avem nevoie, pentru a sesiza calități suprasensibile, să recurgem întotdeauna la anumite analogii cu ființe ale naturii. Un poet filosof atribuie astfel omului, pentru că el are de combătut o tendință către rău ce se află în el, și doar pentru că știe să o învingă, un rang mai înalt în ierarhia morală a ființelor decât înșiși locuitorii Cerului care, datorită sfințeniei naturii lor, se află la adăpost de toate seducțiile posibile. (Lumea, în pofida defectelor sale, este mai bună decât o împărăție populată de îngeri lipsiți de voință. *Haller*[251].) – Scriptura este și ea de acord cu acest mod de reprezentare, pentru a ne face să sesizăm iubirea lui Dumnezeu, conform gradului său, față de specia umană, când i se atribuie acestuia[252] gradul cel mai înalt de sacrificiu de care este capabilă o ființă iubitoare pentru a îi face fericiți chiar și pe cei nedemni: „Astfel Dumnezeu a iubit lumea" și altele[253]) cu toate că prin rațiune nu ne putem face nici un concept al acesteia, felul în care o ființă pe deplin suficientă sieși își poate sacrifica ceva ce aparține fericirii sale și renunța la posesiunea sa. Acesta este *schematismul analogiei* (în vederea explicației) de care nu ne putem dispensa. Dar a îl transforma într-un *schematism al determinării obiectului* (pentru extinderea cunoașterii noastre) duce la *antropomorfism* care, în intenție morală (în religie), are consecințele cele mai nefavorabile. – Eu vreau să fac aici, în trecere, această simplă observație, conform căreia în ridicarea de la sensibil la suprasensibil noi chiar *schematizăm* (înțelegem un concept prin analogie cu ceva sensibil), și nu vom putea *conchide* deloc, în virtutea acestei analogii, ceea ce aparține unuia pe care trebuie să îl atribuim celuilalt (și astfel să îi *extindă* conceptul[254]), și aceasta chiar dintr-un temei foarte simplu, pentru că o astfel de concluzie s-ar ridica *împotriva* oricărei analogii care, din necesitatea în care ne aflăm de a ne face o schemă spre a îl înțelege (de a îi asocia un exemplu) s-ar voi în concluzie deducerea necesității ca obiectul însuși să îl posede ca predicat[255].

65 Însuși acest învățător cu o predispoziție divină, dar inițial pe deplin umană, ar putea, fără îndoială, nu într-o măsură mai
66 mică, să ne vorbească de la sine întru adevăr / și să fie prezentat ca întrupând (în doctrină și comportament) idealul de bine. Căci atunci el ar vorbi doar despre dispoziția pe care el însuși și-a luat-o drept regulă a acțiunilor sale, pe care el o poate face vizibilă[257] ca exemplu la alții, dar nu la el însuși și, în consecință, prin doctrinele și acțiunile sale el le pune în fața ochilor: „Care dintre voi poate să mă învinovățească de păcat?"[258] Dar conform echității, atunci când nu există dovezi contrare, exemplul ireproșabil al unui învățător pentru care ceea ce predică constituie de altfel o datorie pentru fiecare, nu contează decât pe dispoziția cea mai pură. O astfel de dispoziție ce preia toate suferințele în vederea binelui lumii, gândită în idealul de umanitate este, așadar, pe deplin valabilă în fața justiției supreme pentru toți oamenii din toate timpurile și din toate lumile: dacă și omul și-o face pe a sa[259] asemănătoare, după cum trebuie să o facă. Fără îndoială că întotdeauna va rămâne o justiție care nu este a noastră, pentru că spre a ajunge la ea trebuie să ne conformăm viața pe deplin și fără greșeală acestei dispoziții. Dar, totuși, trebuie să îi poată fi atribuită celui dintâi[260], în vederea celei din urmă[261], atunci când aceasta se unește cu dispoziția prototipului, cu toate că pentru a o înțelege[262] noi vom mai întâmpina încă mari dificultăți pe care vrem să le expunem acum.

c) Dificultăți cu privire la realitatea acestei idei și soluționarea lor.

Prima dificultate ce face îndoielnică realizabilitatea acestei idei de umanitate din noi care îl satisface pe Dumnezeu, în raport cu *sfințenia* legiferatorului și deficiența propriei noastre justiții,

---

Și anume eu nu pot spune: după cum nu pot *înțelege* în alt fel cauza unei plante (sau a oricărei creaturi organice și, în general, a lumii de scopuri) decât prin analogie cu un artizan în raport cu opera sa (un ceas), ca eu să îi atribui intelect: trebuie, de asemenea, ca însăși cauza (a plantei, a lumii în genere) *să aibă* intelect; adică să i se atribuie intelect, ceea ce nu este doar o condiție a comprehensibilității mele, ci posibilitatea de a fi cauza însăși. Dar între raportul schemei cu conceptul său și raportul exact aceleiași scheme a conceptului cu lucrul însuși nu există nici o analogie, ci un salt formidabil (metabasis eis allo genos[256]), care ne introduce pe deplin în antropomorfism, după cum am dovedit în altă parte.

este următoarea. Legea spune: „Fiți sfinți (în modul vostru de viață), după cât de sfânt este Tatăl vostru din Ceruri!"[263], căci acesta este idealul Fiului lui Dumnezeu, care ne este dat nouă drept model. Dar distanța dintre binele pe care trebuie să îl realizăm în noi și răul de la care plecăm este infinită, și în ceea ce privește fapta, adică conformarea comportamentului cu sfințenia legii, nu este accesibilă în nici un timp. Cu toate acestea, calitatea morală a omului trebuie să se pună de acord cu aceasta[264]. Ea trebuie să se realizeze prin dispoziția existentă în maxima universală și pură a acordului comportamentului cu aceea[265], germene din care trebuie să se dezvolte orice bine ce provine dintr-un principiu sfânt pe care omul l-a adoptat drept maximă supremă: este o transformare ce trebuie să fie posibilă, / întrucât este o datorie. – Numai că dificultatea 67
este, cum se face că dispoziția ar putea trece drept faptă, care este *întotdeauna* (un numai în general, ci în fiecare moment) deficitară. Soluționarea acesteia constă însă în: dat fiind că cea din urmă[266] este un progres continuu de la binele deficitar la mai bine până la infinit, conform aprecierii noastre, unde noi suntem inevitabil limitați la condiții de timp în conceptele raportului dintre cauză și efect, care rămâne întotdeauna deficitar[267]; astfel încât trebuie să considerăm binele din noi *întotdeauna* în fenomen, adică conform *faptei*, ca insuficient relativ la o lege sfântă; dar noi putem gândi*) că progresul său[269] spre infinit către conformarea cu cea din urmă[270], datorită *dispoziției* din care provine, care este suprasensibilă, este apreciat de cunoscătorul inimilor omenești în intuiția sa intelectuală pură (a comportamentului) și astfel, datorită imperfecțiunii sale permanente, omul poate spera totuși, în *genere*, să îl satisfacă pe Dumnezeu într-un oarecare moment de timp în care existența sa s-ar putea întrerupe.

---

*) Nu trebuie să se treacă cu vederea peste faptul că noi nu am vrut să spunem prin aceasta: că dispoziția trebuie să servească drept *compensare* pentru lipsa de conformare cu datoria și, ca urmare, a răului real din această serie infinită (mai degrabă se presupune că în ea[268] se află calitatea morală a omului, care îl satisface pe Dumnezeu); ci: dispoziția care ține locul poziției totalității acestei serii de aproximații ce progresează către infinit se limitează să înlocuiască deficiența inseparabil legată de existența unei ființe în timp în genere, și care face ca niciodată să nu ajungem să ne conformăm pe deplin conceptului; așadar, în ceea ce privește *compensarea* încălcărilor comise pe parcursul acestui progres, ca va fi luată în considerație în soluționarea celei de-*a treia* dificultăți.

A *doua* dificultate, ce apare atunci când omul care se străduiește către bine este considerat chiar din punctul de vedere al acestui bine moral și al relației sale cu *bunătatea* divină[271], se referă la *fericirea morală*, prin care nu trebuie să înțelegem mulțumirea permanentă față de *starea sa fizică* (eliberarea de rele și desfătarea cu amuzamente ce vor crește neîncetat) ca *fericire fizică*, ci se va înțelege realitatea și *persistența* unei dispoziții întotdeauna progresive cu privire la bine (neregresând niciodată); căci „a tinde către împărăția lui Dumnezeu"[272], *dacă ne-am asigura ferm asupra imuabilității acestei dispoziții*, ar însemna să ne știm deja / în pose-
68 siunea acestei împărății, pentru că, așadar, omul cu astfel de dispoziții ar avea deja în sine încredere că „tot restul (ce se referă la fericirea fizică) i-ar reveni pe deplin"[273].

Într-adevăr, l-am putea trimite pe omul preocupat de o astfel de dorință la[274]: „Spiritul său (al lui Dumnezeu) depune mărturie asupra spiritului nostru"[275] și altele, adică cel care posedă o dispoziție la fel de pură pe cât pretinde, va simți deja de la sine că el nu va putea cădea niciodată atât de jos încât să ajungă să prindă iar gustul răului; căci este improprie lauda cu sentimente de origine pretins supranaturală; niciodată nu ne iluzionăm mai ușor decât cu ceea ce favorizează opinia bună asupra sa. Se pare că nici nu este prudent să avem o astfel de încredere și, dimpotrivă, pare preferabil (pentru moralitate) ca în vederea propriei mântuiri să procedăm prin *teamă și tremur*[276] (cuvânt dur[277]) care, rău înțeles, poate duce la fanatismul cel mai sumbru; și totuși, dacă nu am avea *niciun* fel de încredere în dispoziția odată adoptată nu va fi deloc posibilă perseverarea neîncetată în aceasta. Iată ceea ce aflăm, fără să renunțăm la fanatismul dulceag sau terifiant, din compararea modului de viață după care ne-am condus până în prezent, cu intenția adoptată. – Așadar, omul care din perioada în care a adoptat principiile binelui, a observat în timpul unei vieți suficient de lungi efectul acestora[278] asupra faptei sale, adică asupra comportamentului perceput întotdeauna în progres către mai bine și află în acest fapt motive de a conchide, deși prin supoziție, spre o transformare întemeiată a dispoziției sale putând, de asemenea, să spere în mod rațional într-un astfel de progres al cărui principiu este bun, că *forța* în vederea celor ce urmează va crește neîncetat,

iar el nu va mai părăsi în această viață pământească calea pe care s-a angajat și va merge chiar cu mai multă siguranță, și deși după această viață se va deschide o alta în fața sa, împrejurările fiind altele, el va continua totuși, după toate aparențele, orientat fiind după același principiu, să urmeze aceeași cale și să urmărească același țel inaccesibil al perfecțiunii, pentru că, din câte a perceput el asupra sa până acum, dispoziția sa s-a putut transforma din temei. Dimpotrivă, cel care a avut adesea intenția de a se asocia binelui, dar nu a aflat-o pentru că nu i-a făcut niciodată față, revine constant la rău sau a trebuit să o facă pe parcursul vieții, percepând în el însuși o cădere tot mai mare ce alunecă de la rău la mai rău ca pe o pantă, acela nu poate spera / în mod rațional că 69
dacă ar mai avea de trăit mult timp aici sau dacă ar avea în fața lui o viață viitoare, ar reuși să facă mai bine, pentru că având aceste indicii el ar trebui să judece corupția ca fiind înrădăcinată în dispoziția sa. Așadar, cea dintâi[279] aruncă o privire asupra unui viitor *nelimitat*, dar dorit și fericit, pe când cea de-a doua o *nenorocire* la fel de nelimitată, adică amândouă cu privire la oameni, în funcție de ceea ce pot judeca, o *eternitate* fericită sau nefericită; reprezentări ce sunt destul de puternice spre a face ca o parte din ei să se liniștească și să se întărească în bine, iar în ceilalți să se trezească conștiința[280] judicativă, care îi determină să se elibereze, în măsura posibilului, de prejudiciul adus de rău și, în consecință, să servească drept imbold fără a fi necesar să presupunem obiectiv o eternitate a binelui sau a răului ca teză *dogmatică**) în soarta omului,

*) Între întrebările la care, admițând că s-ar putea răspunde, nu ar comporta decât soluții ce nu fac dovadă de perspicacitate (și de aceea le-am putea numi *puerile*) se află și: dacă chinurile iadului vor lua sfârșit sau trebuie să fie pedepse eterne? Dacă prima[281] ar fi învățată este cazul să ne îngrijorăm de faptul că mulți[282] (după cum sunt toți cei ce cred în purgatoriu, ca acel matelot din *Călătoriile* lui *Moore*[283]) ar spune: „așadar, eu sper să pot suporta". Dacă s-ar afirma cealaltă, din care s-ar face un simbol al credinței, am putea, în pofida intenției propuse, să nutrim speranța unei impunități depline după viața cea mai scelerată. Așadar, în momentul căinței târzii la sfârșitul aceleia[284], preotul căruia i se cere sfatul și consolarea trebuie să găsească totuși crud și lipsit de omenie să îl înștiințeze [285] asupra reprobării sale eterne și pentru că el nu stabilește nici un termen mediu între aceasta[286] și dezlegarea deplină, (ci fie că este eternă[287], fie că nu este nici o pedeapsă), trebuie să îi întrețină speranța în cea

70 pretinse cunoștințe și afirmații / prin care rațiunea nu face decât să depășească limitele înțelegerii sale.

---

din urmă[288], adică să îi promită transformarea imediată într-un om care să îl satisfacă pe Dumnezeu; căci dat fiind că atunci nu mai este timp să ia calea unei vieți bune, toate mărturisirile de pocăință, formulele de credință și chiar promisiunile de a își schimba modul de viață în cazul în care se acordă o amânare ceva mai îndelungată, țin loc de termen mediu. – Aceasta este consecința inevitabilă atunci când *eternitatea* unui destin viitor este transformată în *dogmă* conform comportamentului avut aici, iar nu aceea când mai degrabă omul este determinat să își facă, după starea sa morală anterioară, un concept asupra viitorului și prin el să deducă *el însuși* o consecință care era previzibilă în mod natural; căci atunci *nelimitarea* supunerii noastre față de rău ar avea asupra sa un efect moral identic celui pe care îl putem aștepta de la eternitatea declarată a soartei viitoare (ne va impinge deopotrivă să facem tot posibilul pentru a șterge, în ceea ce privește efectele, trecutul prin reparații sau compensații înainte de sfârșitul vieții): fără ca totuși să comporte dezavantajele dogmei celei din urmă[289] (în
70 lipsa căreia nu este îndreptățită nici forța rațiunii, nici interpretarea Scripturii): / căci odată ce dogma este proclamată, omul rău contează în *viață* deja dinainte pe această iertare ușor de obținut sau la sfârșitul acesteia crede că trebuie să se ocupe de pretențiile pe care le are asupra sa justiția divină, pe care le satisface doar cu vorbe, în timp ce drepturile oamenilor ies de aici cu mâna goală, și nimeni nu își redobândește ceea ce este al său (acesta este rezultatul obișnuit al acestui fel de ispășire, unde aproape că *nu s-a auzit de vreun exemplu* contrar). – Dacă ne îngrijorează faptul că rațiunea sa[290] ar judeca prea indulgent prin conștiință[291], după cum cred eu, ne înșelăm astfel foarte mult. Căci întrucât este liberă și trebuie să se pronunțe asupra a ceea ce va spune omul, rațiunea este incoruptibilă, iar când într-o astfel de împrejurare[292] i se spune că este cel puțin posibil ca el să trebuiască să apară deîndată în fața unui judecător, este cazul să îl lăsăm pradă propriei sale reflecții care, după cum este verosimil, îl va judeca cu multă severitate. – Eu vreau ca acestora să le mai adaug încă câteva observații. Sentința obișnuită: *Totul este bine când se termină cu bine* se poate aplica, foarte bine, în cazuri *morale*, însă doar dacă înțelegem prin scop bun pe acela prin care omul devine într-adevăr un om bun. Dar de ce vrea el să fie recunoscut ca atare, întrucât singurul mijloc prin care se poate conchide asupra sa este comportamentul ulterior consecvent bun, dar pentru care la sfârșitul vieții nu mai e timp? Mai degrabă *fericirii* i se poate aplica această sentință, dar numai sub raportul în care omul își consideră viața ca aflându-se nu la începutul ci la sfârșitul acesteia, de unde privește înapoi spre acela[293]. Suferințele îndurate nu lasă amintiri neplăcute deîndată ce ne aflăm la adăpost, ci mai degrabă veselie, care face mai plăcută desfătarea fericirii atinse: pentru că amuzamentul sau întristarea (care fac parte din sensibilitate) sunt cuprinse în seria temporală, odată cu care ele dispar, și în loc să formeze un tot împreună cu plăcerea vieții, ele sunt date la o parte de aceasta, care le urmează. Dacă aplicăm această propoziție la judecarea valorii morale a vieții de până acum, omul este judecat astfel foarte nedrept, chiar dacă aceasta s-a încheiat cu un comportament pe deplin bun. Așadar, principiul *moral* subiectiv al *dispoziției*, după care trebuie să ne judecăm viața astfel încât (ca ceva suprasensibil) existența sa nu va putea fi divizată în fracțiuni de timp, ci ea va putea fi gândită doar ca o unitate absolută, iar după cum noi nu putem trage concluzii asupra dispoziției decât din acțiuni (ca fenomene ale

Dispoziția bună și pură (pe care o putem numi un spirit bun ce ne călăuzește) / de care suntem conștienți comportă, de asemenea, 71
încrederea în persistența și fermitatea sa, deși doar mediat, și e a ne consolează (paracletul[297]) atunci când pașii noștri greșiți ne neliniștesc cu privire la persistența sa. Certitudinea în această privință nu este nici posibilă omului, nici moral avantajoasă, pe cât ne este permis să înțelegem. Dat fiind că noi (este important de remarcat) nu putem întemeia această încredere pe conștiința nemijlocită a permanenței dispozițiilor noastre, întrucât nu le putem pătrunde, ci noi trebuie ca eventual să conchidem asupra permanenței lor din efectele pe care le au asupra comportamentului nostru, concluzie care însă nu este dependentă decât de percepții ca fenomene ale dispoziției bune sau rele, mai ales *forța* acestora noi nu o putem cunoaște niciodată cu siguranță, iar ea este deficitară îndeosebi atunci când gândim să ne transformăm dispoziția, odată ce întrezărim apropierea sfârșitului vieții, dată fiind absența unor

acesteia), viața va fi considerată, în favoarea acestei aprecieri, doar ca o unitate *temporală*, adică ca un *întreg*; iar atunci este posibil ca reproșurile adresate primei părți a vieții (anterioară transformării) să se facă auzite la fel de tare ca și aprobarea dată *celei din urmă*, putând astfel să dăuneze chiar foarte mult tonul triumfător: Totul este bine când se termină cu bine! – În cele din urmă, cu această doctrină asupra duratei pedepselor în lumea cealaltă este înrudită o alta[294], cu toate că nu este identică cu ea, și anume: „că toate păcatele de aici trebuie să fie iertate", pentru ca socoteala să se încheie definitiv la sfârșitul vieții,/ și nimeni să nu poată spera că acolo ar recupera
pierderile de aici. Dar ea[295] poate la fel de puțin ca cea precedentă să se prezinte ca o 71
dogmă, ci ea este doar un principiu după care rațiunea practică își prescrie regula de întrebuințare a conceptelor sale de suprasensibil, în care ea își mărturisește: că ea nu știe nimic despre natura obiectivă a celui din urmă. Și anume, ea spune doar atât: Noi putem conchide numai din comportamentul nostru trecut dacă îl satisfacem sau nu pe Dumnezeu, și după cum acesta[296] se încheie cu această viață, totodată se încheie și socoteala al cărei bilanț este singurul ce trebuie să arate dacă noi putem trece ca având sau nu o justificare. – În genere, dacă în locul principiilor *constitutive* ale cunoașterii obiectelor suprasensibile a căror înțelegere nouă ne este totuși imposibilă, noi ne-am limita judecata la principii *regulative*, care nu se referă decât la întrebuințarea practică posibilă a acestora, în multe privințe ar fi mai bine dacă ne-am baza pe înțelepciunea umană mai degrabă decât pe o pretinsă cunoaștere referitoare la ceva care, în temeiul său, nu este cunoscut, este neîntemeiat, și am da dovadă de ratiocinări lipsite de orice fundament, care își păstrează strălucirea mult timp, dar care, în cele din urmă, prejudiciază moralitatea.

astfel de dovezi empirice ale autenticității acestora[298], așadar, noi nu mai putem intemeia judecata asupra valorii noastre morale pe comportamentul nostru, iar dezolarea (pe care totuși natura omului, în obscuritatea ce afectează toate previziunile ce depășesc limitele acestei vieți o împiedică deja de la sine să se transforme în disperare sălbatică) este consecința inevitabilă a judecării raționale a stării noastre morale.

A *treia* dificultate și, conform aparenței, cea mai mare, pe
72 care chiar și atunci când omul a pornit pe drumul cel bun, / totuși în judecarea întregului său comportament este reprezentată ca fiind reprobabilă în fața unei *justiții* divine, este următoarea. – Oricare ar fi fost comportamentul său până atunci, căruia i-a dat adeziunea[299] printr-o dispoziție bună și, de asemenea, oricare ar fi fost confirmarea sa perseverentă într-o viață care i-a fost conformă, *el a început cu răul,* care constituie o vină ce nu poate fi ispășită. Presupunând că după convertirea sa el nu mai comite alte vine, aceasta nu îl autorizează să creadă că astfel s-a achitat de cele vechi. El nu mai poate, în comportamentul bun pe care îl are începând de acum, să își procure un excedent, față de cele cu care este împovărat să le facă de fiecare dată; căci întotdeauna datoria sa este de a face tot binele conform facultății sale. – Această vină originară sau, în genere, anterioară oricărui bine pe care l-a putut face vreodată – nu este mai mult decât ceea ce noi putem înțelege prin răul *radical* (a se vedea prima parte), dar dacă o considerăm după dreptul nostru natural, ea nu mai poate fi achitată de către un altul; căci ea nu este o obligativitate *transmisibilă*, după cum este, de ex. o datorie de bani (unde este indiferent pentru un creditor dacă este rambursat de către însuși debitorul său sau plătește un altul pentru el), ce poate fi restituită de către un altul, ci este *cea mai personală* dintre toate obligațiile pe care omul a contractat-o prin păcat, și anume o culpă unde doar vinovatul, nu nevinovatul, oricât de generos ar fi, trebuie să vrea să o preia. – Așadar, răul-moral (încălcarea legii morale *ca poruncă divină*, numit păcat implică, nu atât datorită *infinității* legiferatorului suprem, a cărui

autoritate este astfel lezată (din al cărui raport transcendent al omului cu ființa supremă noi nu înțelegem nimic), ci a răului din *dispoziția* și din maximele în genere (după cum *principiile universale* sunt comparate cu încălcări singulare), duce la o *infinitate* de încălcări ale legii și, ca urmare, de vine (cu toate că în fața unui tribunal uman se ia în considerație înlălcarea singulară, prin urmare fapta și dispoziția care se raportează la ea, dar nu și dispoziția generală, care este altceva); și astfel, orice om s-ar aștepta la *pedeapsa eternă* și la excluderea din împărăția lui Dumnezeu.

Soluționarea acestei dificultăți se bazează pe ceea ce urmează: noi trebuie să gândim că sentința judecătorească a cunoscătorului de inimi este rezultată din dispoziția generală a acuzatului, iar nu din / fenomenele acesteia, din acțiuni divergente 73
sau concordante cu privire la lege. Așadar, aici se presupune în om o dispoziție bună care depășește principiul rău altădată dominant în el, și astfel se pune întrebarea: dacă consecința morală a celei dintâi[300], pedeapsa (cu alte cuvinte, efectul nemulțumirii cauzate lui Dumnezeu de către subiect) se poate raporta, de asemenea, la starea în care se află omul atunci când dispoziția sa s-a transformat, iar el a devenit deja un obiect al satisfacției divine. Aici problema nu este: dacă și *înainte* de convertire, pedeapsa care îl amenință pe păcătos s-ar putea pune de acord cu justiția divină (de care nimeni nu se îndoiește), așadar ea[301] nu trebuie (în această investigație) să fie gândită ca suportată de el înainte de transformare. De asemenea, ea nu poate fi plasată *după aceea*[302], când omul și-a transformat deja viața într-una nouă, iar din punct de vedere moral el este un alt om, și fiind considerat în această calitate nouă (de om care îl satisface pe Dumnezeu) fără îndoială că el trebuie să satisfacă întotdeauna justiția supremă, care nu poate lăsa un vinovat nepedepsit. Ea[303] nu este, deci, conformă înțelepciunii divine nici *înainte*, nici *după* convertire, și totuși este necesară: ea ar trebui să fie gândită ca fiind conformă și exercitată *în* însăși starea de con- 74
vertire. În consecință, noi trebuie să vedem dacă în aceasta din urmă, prin conceptul de convertire morală pot fi gândite deja ca fiind incluse acele rele pe care le comisese omul nou cu dispoziții

bune (sub un alt raport) și ca atare să le considere drept *pedepse*[*)], prin care este satisfăcută/ justiția divină. – Convertirea este, prin urmare, o ieșire din rău și o intrare în bine, dezbrăcarea omului vechi și îmbrăcarea celui nou, întrucât pentru subiect înseamnă a muri datorită păcatului (prin urmare, a tuturor înclinațiilor, în măsura în care incită într-acolo) pentru a trăi întru justiție. În ea[305], considerată ca *o* determinație intelectuală, nu sunt incluse două acte morale separate printr-un interval de timp, ci ea nu este decât unul singur, pentru că abandonarea răului nu este posibilă decât prin dispoziția bună, care ne deschide calea către bine și invers. Principiul bun este, deci, conținut deopotrivă în abandonarea dispoziției rele și în acceptarea celei bune, iar întristarea ce o însoțește în mod legitim pe prima își face pe deplin apariția în a doua. Părăsirea dispoziției corupte în favoarea celei bune (ceea ce înseamnă „moartea omului vechi"[306], „crucificarea cărnii") în sine este deja un sacrificiu și primul pas dintr-o serie lungă de rele ale vieții, pe care omul nou le acceptă în dispoziția Fiului lui Dumnezeu, și anume doar de dragul binelui; cu toate că, propriu-zis ele ar fi trebuit să ii fie rezervate altuia ca *pedeapsă*, și anume celui vechi (căci moral acesta este un altul). – Dar dacă *fizic* (considerat conform caracterului său empiric de ființă sensibilă) omul nou rămâne același vinovat și trebuie, ca atare, să fie

---

73 *) Ipoteza după care în general toate relele din lume trebuie privite drept pedepse pentru încălcările comise, nu poate fi considerată atât ca scop al unei teodicei sau ca o invenție în favoarea religiei preoților (a cultului), căci ea este prea comună spre a vedea aici ceva elaborat), ci trebuie să presupunem, *dimpotrivă*, că este foarte apropiată de rațiunea umană, care înclină să raporteze cursul naturii la legile morale, de unde apar în mod natural ideile: că noi, înainte de a trebui să căutăm să devenim mai buni, să putem cere să fim eliberați de relele vieții sau să le găsim compensații într-un bine care le depășește. – De aici rezultă că primul om (din Sfânta Scriptură) este reprezentat ca fiind condamnat să muncească dacă vrea să mănânce, nevasta lui să trebuiască să nască copii în dureri, iar amândoi să moară *datorită încălcării pe care au produs-o*, deși nu este posibil să vedem felul în care, dacă această încălcare nu ar fi fost comisă, creaturile organizate pentru viața animalică cu membri pe care îl vedem,
74 s-ar putea aștepta la o altă destinație. La *hinduși*, oamenii nu sunt altceva decât / spirite (numite *Dewas*) ostatece în corpuri animalice, drept pedeapsă pentru delictele lor anterioare, și chiar un filosof (*Malebranche*[304]) refuză să le atribuie animalelor un suflet și, prin urmare, sentimente, decât să admită că și caii ar trebui să indure atâtea rele „*fără ca totuși* să pască fân interzis".

judecat în fața unui tribunal moral și, ca urmare, și în fața lui însuși, astfel în dispoziția sa nouă (ca ființă inteligibilă), din punct de vedere *moral* el este un altul în ochii unui judecător divin, pentru care aceasta[307] înlocuiește acțiunea, iar aceasta[308] cu puritatea pe care o avea în Fiul lui Dumnezeu sau (dacă personificăm această idee), însuși *acesta*[309] se substituie lui și, de asemenea, tuturor celor ce cred (practic) în el, ca *locțiitor* al culpelor lor, ce satisface prin suferințele și moartea sa justiția supremă ca *Mântuitor*, iar ca *apărător* el face ca ei să poată spera să apară ca îndreptățiți în fața judecătorului lor, numai dacă (în acest mod de reprezentare) acea suferință pe care omul nou trebuie să o accepte în timpul vieții sale este reprezentată prin moartea omului *vechi**), ca moarte care s-a produs o dată pentru toți, / reprezentând omenirea. – 75

---

*) De asemenea, cea mai pură dispoziție morală nu aduce totuși omului ca ființă a lumii /, mai mult decât o devenire continuă a unui subiect conform faptei (întâl- 75
nit în lumea sensibilă) care să îl satisfacă pe Dumnezeu. Conform calității (dat fiind că ea trebuie să fie gândită ca *întemeiată* suprasensibil) ea[310] trebuie, și poate fi, într-adevăr, sfântă și conformă prototipului său; *conform* gradului – după cum se manifestă în acțiuni – ea rămâne întotdeauna deficitară și infinit de îndepărtată de prima[311]. Totuși, această dispoziție, întrucât în completarea acestor *imperfecțiuni* conține temeiul progresului continuu, ca unitate intelectuală a întregului *ține loc de faptă* în perfecțiunea sa. Dar se pune întrebarea: cel care „nu are în sine nimic blamabil" sau care nu trebuie să aibă, se crede îndreptățit și chiar își atribuie întotdeauna, ca *pedepse*, suferințele pe care le întâmpină pe calea sa către un bine tot mai mare, mărturisind chiar prin aceasta că el este întotdeauna *culpabil* și că, astfel, el își recunoaște culpabilitatea și, ca urmare, o dispoziție care nu îl satisface pe Dumnezeu? Da, dar numai în calitatea omului la care el renunță continuu. Ceea ce în acea calitate (cea de om vechi) ar trebui să îl afecteze ca pedeapsă (și toate sunt suferințe și rele ale vieții în genere), pe care el le acceptă cu bucurie doar de dragul binelui, în calitate de om nou; ca urmare, acestea[312] nu sunt pentru el și ca atare atribuite drept pedepse, ci expresia vrea să spună doar: că toate relele și toate suferințele pe care le are de îndurat, pe care omul vechi ar trebui să și le atribuie ca pedepse, și pe care el, de asemenea, și le asumă, într-adevăr, prin moartea sa[313], el le acceptă cu plăcere în calitate de om nou, ca tot atâtea ocazii de a aprecia și de a își exercita dispoziția orientată către bine, iar această pedeapsă este ea însăși efectul și totodată cauza acestei dispoziții și, ca urmare, de asemenea a mulțumirii și a *fericirii morale* ce constă din conștiința progreselor pe care omul le face întru bine (și care este unul și același act al renunțării la rău); în timp ce în vechea dispoziție chiar aceleași rele nu ar fi trecut drept pedepse, ci ar fi trebuit să fie *resimțite* ca atare, pentru că fie și considerate ca simple rele ele nu *sunt* mai puțin opuse direct celor pe care omul le ia, într-o astfel de dispoziție, drept unicul țel care este *fericirea fizică*.

75 Aici se află, deci, acel surplus care se adaugă meritului operelor, a cărui lipsă am sesizat-o mai înainte, și este un merit ce ne este atribuit *prin har*. Căci în ceea ce ne privește, în timpul vieții pământești (probabil că și în toate timpurile viitoare și în toate lumile) întotdeauna doar o *devenire* (și anume de a fi un om care îl satisface pe Dumnezeu), ne este atribuită astfel ca și cum noi ne-am afla in deplina sa posesiune, deși nu avem nici o pretenție juridică+) (conform cunoașterii empirice de sine), în măsura în care ne cunoaștem pe noi înșine (dispoziția noastră nefiind măsurată nemijlocit,
76 ci numai după / faptele noastre), astfel încât acuzatorul ce se află în noi ar pronunța mai degrabă o sentință de condamnare. Ea este, deci, întotdeauna o judecată provenită din har, dar care totuși (în măsura în care se întemeiază pe satisfacția existentă pentru noi doar în ideea de dispoziție transformată, pe care numai Dumnezeu o cunoaște), pe deplin conformă justiției eterne, prin care noi trebuie să ne vedem degrevați de orice responsabilitate pe temeiul acestui bine ce constă din credință.

Ne mai putem întreba dacă această deducție a ideii de *justificare* a omului, vinovat, fără îndoială, dar totuși ajuns la o dispoziție care îl satisface pe Dumnezeu, are vreo întrebuințare practică, și care ar putea fi aceasta. Nu trebuie să căutăm să vedem ce întrebuințare *pozitivă* să dăm religiei și comportamentului, dat fiind că acea investigație are drept temei condiția după care cel la care se referă, într-adevăr, se află deja în buna dispoziție cerută, după care scopul (dezvoltarea și stimularea) oricărei întrebuințări practice a conceptelor morale este, propriu-zis, să se finalizeze; căci în ceea ce privește consolarea, o astfel de dispoziție este atrasă după sine (din punctul de vedere al consolării și al speranței, nu al certitudinii) de către cel ce este conștient de ea. Prin urmare ea[314] nu este decât răspunsul la o întrebare speculativă, pe care totuși nu o putem trece sub tăcere, pentru că atunci s-ar putea reproșa rațiunii că s-ar afla pur și simplu în incapacitatea de a concilia speranța omului de a se vedea absolvit de vinele sale cu justiția divină; un reproș care, în multe privințe, mai ales în cea morală,

+) Ci toată *receptivitatea* este tot ceea ce noi ne putem atribui nouă înșine; dar decizia prin care un superior face subordonatului său un bine față de care acesta nu are decât receptivitate (morală) se numește *har*.

ar putea să îi dăuneze[315]. Dar utilitatea *negativă* ce poate rezulta de aici pentru religie și moravuri în favoarea fiecărui om se extinde foarte mult. Căci în gândirea acestei deducții se vede: că doar prin supoziția convertirii totale poate fi gândită absolvirea omului copleșit de vine în fața justiției divine, prin urmare orice ispășire de felul căinței sau al celei solemne, toate invocațiile și glorificările (chiar și cele ce reprezintă idealul Fiului lui Dumnezeu) nu pot suplini lipsa celei dintâi[316], nici când această dispoziție există să îi poată crește valabilitatea oricât de puțin posibil în fața acelei instanțe[317], căci trebuie ca acest ideal să fie admis în dispoziția noastră spre a ține loc de faptă. O alta[318] conține întrebarea: ce își poate promite omul sau de ce are el să se teamă cu privire la comportamentul său la *sfârșitul vieții*. Aici el trebuie ca, mai înainte de toate, să își cunoască caracterul, cel puțin în unele privințe, așadar chiar dacă el crede / că și-a transformat dispoziția, el trebuie să ia 77
totodată în considerație și vechea sa dispoziție (cea coruptă) de care s-a eliberat și să decidă la ce și la cât din prima a renunțat, ce *calitate* (dacă e mai pură sau încă impură) și ce *grad* poate asigura presupusei dispoziții noi pentru a o stăpâni pe prima și a evita revenirea la ea; el o va avea în vedere deci toată viața. Dar el nu va dobândi din dispoziția sa reală, prin conștiința nemijlocită, un concept sigur și determinat, pe care și-l poate face numai din comportamentul său bine orientat: spre a cunoaște judecata pe care o va pronunța judecătorul viitor (al conștiinței[319] morale trezite în el însuși, care cheamă în ajutorul său cunoașterea empirică de sine), el nu poate gândi o altă situație pentru transformarea sa decât etalarea, dintr-o dată, în fața ochilor, a *întregii sale vieți*, iar nu numai a unei părți a aceleiași, ultima putând fi pentru el cea mai favorabilă; la care el va putea adăuga de la sine perspectiva unei vieți în progres continuu (fără a pune aici limite), dacă ar avea o durată mai mare. Aici, deci, omul nu poate înlocui fapta cu dispoziția cunoscută anterior ci, dimpotrivă, el trebuie să își deducă dispoziția din faptele evocate în fața sa. Ceea ce va crede pe deplin cititorul va fi doar această idee care face apel la memoria omului (și nu este cazul să îl considerăm pe cel mai rău) pentru multe dintre cele de la care de mult timp și cu ușurință el și-a îndepărtat atenția, care nu îi spune mai mult decât că el are un motiv

să creadă că într-o zi se va afla în fața unui judecător ce va decide asupra destinului său viitor după comportamentul avut până atunci? Dacă în om este interogat judecătorul ce se află în el însuși, el se judecă cu severitate, căci el nu își poate corupe rațiunea; dar dacă i se prezintă un alt judecător ce vrea să se informeze asupra sa prin învățăminte provenite din alte surse, el are de făcut atunci numeroase obiecții contra severității judecătorului, cu privire la imperfecțiunea umană și, în genere, el crede că i se alătură: fie spre a preveni pedeapsa pe care o va primi prin sancțiuni pe care și le aplică sieși ca semne ale căinței, dar care nu provin dintr-o dispoziție reală de transformare, fie că gândește să îl înduplece prin rugăciuni sau suplicii, și chiar prin formule și mărturisiri, și odată tezită această speranță (conform proverbului: *totul este bine când se termină cu bine*); el se sprijină pe acela pentru a își stabili planurile de timpuriu, astfel încât în viață să nu se priveze, fără să
78 fie nevoie, de prea multe amuzamente, / iar când va ajunge la sfârșitul acesteia să poată să își regleze cu promptitudine socotelile în avantajul său+).

+) Intenția celor care, la sfârșitul vieții chemă un prelat este de obicei: de a avea în el un *consolator*, nu față de suferințele *fizice* pe care le comportă boala finală, ci numai teama naturală în fața morții (căci de acestea[320], însăși moartea care le pune capăt poate fi consolatoarea), ci de suferințele *morale*, adică de reproșurile conștiinței[321]. Dar aici ar trebui, așadar, ca aceasta să fie mai degrabă *stimulată și sensibilizată* spre a nu uita să facă binele care mai e de făcut și să distrugă (să repare) răul în consecințele sale încă existente, conform acestui avertisment: „împacă-te cu adversarul tău (cu cel ce are o pretenție juridică față de tine), atâta timp cât te mai afli pe același drum cu el (atâta timp cât mai ești în viață), pentru ca el să nu te dea pe mâna judecătorului (după moarte)" și altele. Dar în locul acestora, ca și cum ar da opium conștiinței, se comite o greșeală față de el însuși[322] și față de ceilalți care îi supraviețuiesc; cu totul contrară intenției finale în care un astfel de ajutor al conștiinței[323] poate fi considerat ca necesar la sfârșitul vieții.

Secțiunea a doua

Despre pretenția juridică a principiului răului de a îl stăpâni pe om și despre lupta celor două principii între ele

Sfânta Scriptură (partea creștină)[324] expune acest raport moral inteligibil sub forma unei istorii în care două principii, la fel de opuse în om precum cerul și infernul, reprezentate ca persoane distincte de el, nu numai că își confruntă autoritatea una cu cealaltă, ci mai încearcă să valorifice *prin drept* (unul ca acuzator, celălalt ca avocat al omului) pretențiile lor, ca în fața unui judecător suprem.

Omul fusese instalat originar ca proprietar al tuturor bunurilor pamântului (1. Moise, I, 28)[325] , și totusi el nu trebuia să le posede decât ca feudă (*dominium utile*) dependentă de Creatorul și Domnul său ca proprietar suprem *(dominus directus).* Și iată că deîndată apare o ființă rea (nu se știe cum a devenit rea, cum a devenit necredincioasă Domnului său, cu toate că originar era bună) care, deposedată prin Cădere de toate posesiunile pe care le putea avea în cer, voia să cucerească altele pe pamânt. Dar după cum aceasta[326] este de o specie superioară - un spirit - ea nu poate
79 găsi nici un fel de desfătare în obiecte terestre / și corporale, ea caută să își stabilească dominația *asupra sufletelor*[327], instigându-i pe strămoșii tuturor oamenilor să îi fie necredincioși Domnului lor și să îi facă dependenți de sine, și întrucât i-a reușit, el a ajuns să devină stăpânul suprem al tuturor bunurilor pământului, adică să se dea drept principe al acestei lumi. Fără îndoială că ne-ar putea pune pe gânduri: că Dumnezeu nu s-a folosit de puterea sa*) contra acestui trădător și că a preferat să îi anuleze, de la început, domeniul pe care a intenționat să îl întemeieze; dar dominarea și guvernarea înțelepciunii supreme asupra ființelor raționale procedează conform principiului libertății lor, care trebuie să își atribuie lor înșile binele și răul cu care se confruntă. Și în pofida principiului bun, aici s-a înălțat o împarăție a răului, căreia i s-au supus toți oamenii descendenți (în mod natural) din Adam, și chiar cu propriul lor acord, pentru că iluzia bunurilor din această lume i-a facut să își întoarcă privirea de la abisul de pierzanie care le fusese

*) Pr. *Charlevoix*[328] relatează: că un catecumen irochez căruia el îi înfățișa tot răul pe care spiritul rău l-a introdus în Creația originar bună și toate eforturile pe care le face constant pentru a căuta să obstrucționeze cele mai bune instituiri divine, l-a întrebat cu indignare: „Dar de ce Dumnezeu nu îl omoară pe diavol?", la care întrebare el mărturisește sincer că pe moment nu a putut da un răspuns.

prescris. Desigur, spre a își menține pretenția legitimă de a îi stăpâni pe oameni, principiul bun a instituit o formă de guvernământ întemeiată doar pe stima publică a numelui său (în teocrația *iudaică*); dar după cum sufletele[329] acestui fel de supuși nu aveau alte imbolduri decât bunurile din această lume, iar în rest ele nu voiau să fie guvernate în alt fel decât prin recompense și pedepse în viața prezentă, ceea ce îi făcu incapabili să accepte alte legi în afară de cele care, pe de-o parte, impuneau ceremonii și practici incomode, iar pe de altă parte erau morale unde, totuși, intervenea constrângerea exterioară, motiv pentru care ele nu erau altceva decât civile[330] , unde interioritatea dispoziției morale nu era luată deloc în considerație: o astfel de ordine nu aducea nici un prejudiciu esențial împărăției tenebrelor și servea doar apelului neîncetat la dreptul imprescriptibil al primului proprietar. - Așadar, chiar la același popor, în momentul în care el simțea pe deplin toate relele inerente unei constituții ierarhice, și unde, din acest motiv,
este posibil / ca și sub influența exercitată treptat asupra sa de teoriile 80
asupra libertății morale ale înțelepților greci, care au zdruncinat viziunea de sclav, deschizându-se cu măreție reflecției și, în consecință, era maturizat pentru o revoluție, apăru dintr-o dată o persoană a cărei înțelepciune era chiar mai pură decât cea a filosofilor anteriori, ca descinsă din cer, și care dându-se el însuși, în ceea ce privește doctrina și exemplul său, fără îndoială, drept omul adevărat, se anunță totodată ca un trimis al unei astfel de origini de unde a păstrat nevinovăția originară, și nu era deloc implicat în pactul pe care specia umană, prin reprezentantul său, primul om, îl făcuse cu principiul rău+), cu toate ca „în el principele acestei lumi nu avea astfel nici un rol"[334]. Prin acesta, stăpânirea celui din urma[335] era pusă în pericol. Căci acest om care îl satisface pe
Dumnezeu, / ce s-a opus tentatiilor sale[336], a respins acel con- 81

+) O persoană eliberată de tendința înnăscută către rău este gândită ca posibilă 80
dacă se naște dintr-o mamă virgină, este o idee a rațiunii care se acordă cu un instinct oarecum moral, greu de explicat, dar totuși nu de negat; noi considerăm, așadar, procrearea naturală întrucât ea nu poate avea loc fără plăcerea sensibilă a celor două părți, și care totuși (pentru demnitatea umanității) pare să stabilească o înrudire prea apropiată între noi și specia animalelor în general, de care noi ne simțim *jenați* – o

tract și i-a atras spre credință și pe alți oameni cu aceleași dispoziții, constituiau pentru spiritul rău tot atâția supuși pierduți, iar împărăția sa era amenințată de riscul de a fi cu totul distrusă. Acesta[337] i-a oferit deci conducerea întregii sale împărății, cu condiția ca el[338] să consimtă să îl omagieze ca proprietar al acesteia. Întrucât această încercare nu a reușit, el i-a luat acestui străin venit în ținutul său mai întâi tot ceea ce putea să îi facă plăcută viața pământească (până la cea mai mare sărăcie), iar apoi, nemulțumit de aceasta, a îndreptat către el tot felul de persecuții prin care oameni răi să îl poată îndurera, torturi pe care numai omul cu o dispoziție corectă le simte pe deplin, calomnii ce atentează la intenția pură a doctrinei sale (pentru a îl priva de orice credit), urmându-l până la moartea cea mai meschină, fără a reuși totuși să îi ia câtuși de puțin din fermitatea și sinceritatea doctrinei și exemplelor sale ce urmăreau puritatea celor deosebit de nedemni. Iată, așadar, rezultatul acestei lupte! Produsul acesteia poate fi considerat din două puncte de vedere, *legitim* sau de asemenea și *fizic*. Dacă considerăm ultimul punct de vedere (care afectează simțurile), atunci principiul bun se va afla în inferioritate; în această luptă, după ce a îndurat multe suferințe, el a trebuit să își dea viață în aceasta[339+)], pentru că organizase o revoltă într-o

reprezentare care, cu siguranță, a devenit cauza propriu-zisă a pretinsei sfințenii a stării monahale – care, așadar, ne apare ca ceva imoral și inconciliabil cu perfecțiunea unui om, dar care totuși a intrat în natura sa și se transmite, ca urmare, descendenților primului om ca o predispoziție rea. – Acestei reprezentări obscure (dintr-o latură doar sensibilă, dar din cealaltă latură morală și, în consecință, intelectuală) îi este, deci, pe deplin conformă ideea de procreere (virginală), independentă de orice comuniune sexuală, a unui copil lipsit de orice defect moral, cu toate că teoretic nu este lipsită de dificultăți (dar cu privire la care, totuși, nu se determină cu necesitate nimic în intenție practică). Căci în ipoteza epigenezei ar trebui ca mama, născută din părinți prin procreere *naturală*, să fie afectată de acel defect moral, pe care să îl transmită cel puțin pe jumătate copilului său, în pofida procreerii sale supranaturale; totuși, spre a evita această consecință, ar trebui adoptat sistemul *preexistenței* germenilor la părinți[331], iar nu cel al includerii lor în elementul *feminin* (căci astfel nu s-ar evita acea consecință), ci doar în cel *masculin* (nu în *ovulorum*[332], ci în *animalcul. sperm.*[333]); element care, așadar, nu se întâlnește la o sarcină supranaturală, și astfel acea idee a putut deveni teoretic conformă acestui mod de reprezentare. – Dar la ce sunt bune toate aceste teorii pro sau contra, când pentru ceea ce este practic e suficient să ne reprezentăm acea idee ca simbol al umanității ce se inalță din sine deasupra tentațiilor răului (opunându-li-se victorios, ca un prototip?

stăpânire străină / înzestrată cu putere). Dar după cum împărăția 82
în care *principiile* dețin puterea (ele pot fi, așadar, bune sau rele) nu este o împărăție a naturii, ci a libertății, adică una în care nu se poate dispune de lucruri decât dacă sunt stăpânite sufletele[342] și unde, așadar, nimeni nu este sclav (rob) decât cel ce vrea - și atâta timp cât vrea să fie astfel: chiar și această moarte (gradul cel mai ridicat de suferință al unui om) era transpunerea principiului bun, și anume a umanității în perfecțiunea sa morală, ca un exemplu de urmat de către fiecare. Reprezentarea acesteia[343] a trebuit și a putut să aibă în timpul său și în toate timpurile cea mai mare influență asupra sufletelor[344] omenești; unde libertatea copiilor cerului și sclavia unui simplu fiu al pământului este pusă în contrastul cel mai vizibil. Dar principiul bun a descins din cer în omenire într-un mod invizibil, nu numai într-o anumită perioadă de timp, ci de la începutul speciei umane (după cum trebuie să mărturisească fiecare om atent la sfințenia acestui principiu și totodată la inconceptibilitatea unirii acestuia cu natura sensibilă a omului în

---

+) El nu *căuta* moartea (ca în ficțiunea romanescă a lui *D. Bahrdt*[340]) spre 81
a duce la îndeplinire o intenție bună, prin intermediul unui exemplu strălucit, astfel încât să facă senzație; ceea ce ar fi fost o sinucidere. Căci dacă este cazul ca riscând ceva să ne pierdem viața sau dacă putem suporta moartea venită din mâinile altuia când nu o putem evita, fără să devenim infideli față de o datorie imprescriptibilă, nu putem dispune niciodată de noi înșine și de viața noastră ca de un mijloc în vederea unui scop, oricare ar fi el, și astfel să fim *autorul* morții noastre. - Dar el nu și-a *riscat* viața (după cum bănuia autorul fragmentelor Wolfenbüttel[341]) într-un scop moral, ci doar într-unul politic, deși nepermis, cum ar fi răsturnarea dominației preoților și *instalarea* sa, în locul lor, cu o putere supremă pământească; acesteia i se opune, așadar, îndemnul de a se adresa discipolilor săi la Cină de a acționa în amintirea sa, atunci când el pierduse deja speranța de a supraviețui luptei; dacă ar fi trebuit ca prin aceste cuvinte să se rememoreze eșecul unei intenții pământești, îndemnul ar fi fost ofensator și ar fi stârnit indignarea față de autorul său și, ca urmare, ar fi fost el însuși contradictoriu. Totuși, această rememorare s-ar putea referi, de asemenea, la eșecul unei foarte bune intenții pur morale a stăpânului, care ar fi voit și anume chiar în timpul vieții sale, să răstoarne ceremonialul credinței evreilor, ce periclita orice dispoziție morală și să anihileze puterea preoților, producând astfel (în religie) o revoluție *publică*; (dorința de a îi vedea adunați de Paști pe toți discipolii săi răspândiți prin țară putea să aibă în vedere realizarea acestui scop),/ pe care, desigur, noi putem chiar și acum 82
să regretăm că nu a reușit; cu toate că nu fusese conceput în van, iar după moartea lui Christos s-a ajuns la o transformare religioasă ce s-a produs în tăcere, dar prin intermediul multor suferințe.

predispoziția morală), alegându-și în mod legitim acolo primul său domiciliu[345]. Când apăru, deci, într-un om real ca exemplu pentru toți ceilalți, „el veni în proprietatea sa, iar ai săi nu îl primiră, dar celor care l-au primit le-a dat puterea de a se numi copii ai lui Dumnezeu și de a crede în numele său"[346]; adică, prin exemplul acestuia[347] (în ideea morală), el deschise poarta libertății tuturor celor care vor, ca și el, să moară pentru tot ce ține de viața pământească în detrimentul moralității și se unesc în acel „popor ce are drept proprietate devotamentul față de operele bune"[348] și se supune dominaâiei sale, abandonându-i pe cei ce preferă sclavia morală.

Așadar, rezultatul moral al acestui conflict, din punctul de vedere al eroului acestei istorii (până la moartea acestuia) nu este, propriu-zis, *învingerea* principiului rău; pentru că împărăția sa mai durează încă și trebuie, în orice caz, să vină o epocă nouă în care va fi distrusă, - ci doar o reducere a puterii sale, pentru că el nu îi mai poate reține, contra voinței lor, pe cei care i-au fost supuși atât
83 de mult timp, / acum când s-a deschis pentru ei o altă dominație morală (căci trebuie ca omul să se afle sub una[349] de acest gen), un refugiu în care ei să poată afla ajutorul și protecția moralității lor, dacă vor să o părăsească pe cea veche. În rest, principiul rău va fi numit întotdeauna principe al acestei lumi, unde adepții principiului bun trebuie să se aștepte întotdeauna la suferințe fizice, la sacrificii, umiliri ale egoismului, ce sunt reprezentate aici ca persecuții ale principiului rău, dat fiind că acest principiu rezervă, în împărăția sa, recompense numai pentru cei ce au făcut din binele pământesc intenția lor finală[350].

Se observă cu ușurință: că atunci când acest mod viu de reprezentare, probabil singurul *popular* pentru timpul său, este dezbrăcat de învelișul său mistic, a fost (ca spirit și simț rațional) practic valabil și obligatoriu pentru toată lumea și pentru toate timpurile, pentru că este îndeajuns de apropiat de fiecare om spre a recunoaște aici datoria sa. Sensul acestuia constă în aceea că pur și simplu pentru oameni nu există nici o mântuire în afară de acceptarea interioară în dispoziția lor a principiilor morale autentice: iar acestei acceptări nu i se opune doar sensibilitatea, atât de frecvent incriminată, ci o anumită perversitate, ea însăși vinovată, ce acționează contrar sau după cum mai voim să numim această

răutate, înșelătorie (*fausseté*[351], viclenia Satanei, prin care răul a intrat în lume), o perversitate ce se află în toți oamenii și nu poate fi învinsă prin nimic în afară de ideea de bine-moral în puritatea sa deplină, cu conștiința că ea[352] aparține dispoziției originare a oamenilor, care ar trebui să se străduiască să o mențină pură de orice amestec, iar noi să o preluăm în profunzimea dispoziției noastre spre a fi convingătoare, datorită efectului pe care îl produce treptat asupra sufletului[353], pentru ca puterile de temut ale răului să nu mai poată pune nimic la cale („porțile infernului să nu îi opună rezistență"[354]), iar aceasta se face spre a nu compensa lipsa acestei încrederi în mod *superstițios* prin ispășiri ce nu presupun convertirea sau în mod *fanatic*, prin pretinse iluminări interioare (pur pasive), și astfel ținându-se constant departe de binele întemeiat pe propria activitate, iar noi nu trebuie să îi atribuim un alt indiciu decât comportamentul bine orientat. – În rest, osteneala pe care noi ne-o dăm, cum este cea de față, de a căuta în Scriptură acel sens ce se află în armonie cu ceea ce este *mai sfânt* din ceea ce ne învață rațiunea, nu este numai permisă, ci mai degrabă / trebuie să treacă 84
drept o datorie+), iar acum ne putem aminti cuvintele pe care Învățătorul cel *înțelept* le-a spus discipolilor săi, despre cel care își urma calea sa, prin care, în cele din urmă, trebuia să ajungă la același țel: „Nu îl împiedicați; căci cel care nu este contra noastră este cu noi"[355].

Observație generală

Pentru ca o religie morală (care nu se stabilizează prin dogme și cutume, ci prin respectarea tuturor datoriilor umane ca porunci divine în dispoziția inimii) să fie întemeiată, toate *miracolele* pe care istoria le asociază introducerii sale, credința în miracole în genere trebuie să devină ea însăși inutilă; așadar, se trădează un grad de necredință morală pasibil de pedeapsă atunci când prescripțiilor datoriei, după cum au fost înscrise originar în inima omului prin rațiune, nu li se atribuie o autoritate suficientă decât atunci când sunt confirmate prin miracole: „dacă voi nu vedeți

+) Noi putem face delimitarea că ea nu este singura.

semne și miracole, nu credeți"[356]. Ea este totuși pe deplin conformă modului de gândire obișnuit al oamenilor, după care, atunci când o religie doar a cultului și a cutumei se apropie de sfârșit și de aceea trebuie să cedeze locul unei religii întemeiate pe spirit și adevăr[357] (a dispoziției morale), introducerea celei din urmă, cu toate că nu este tocmai necesară, în istorie se însoțește și chiar se înzorzonează cu miracole, pentru a anunța sfârșitul celei dintâi, care fără miracole nu ar avea nici o autoritate: este pe deplin astfel, încât este natural ca spre a îi câștiga pe adepții *celei dintâi* pentru noua revoluție[358], ea este explicată ca fiind vechiul model realizat în prezent, care în cel din urmă constituia scopul final pe care și-l propusese providența prin stabilizare; și în astfel de împrejurări nu servește la nimic contestarea relatărilor în discuție sau a interpretărilor care li se dau, acum când adevărata religie este întemeiată și se poate menține prin ea însăși, în prezent și în viitor, prin temeiuri raționale, după ce avusese nevoie, la timpul său, de mijloace auxiliare care să îi susțină introducerea; căci aceasta ar însemna să voim să admitem că simpla credință și repetarea de lucruri incomprehensibile (ceea ce poate face fiecare, fără ca pentru aceasta să fie mai bun sau să devină vreodată) este o modalitate, singura, de a îl satisface
85 pe deplin pe Dumnezeu; contra acestei pretenții noi trebuie / să ne ridicăm cu toată puterea. De altfel, se poate ca persoana Învățătorului, cu o religie unică, valabilă pentru toate lumile, să fie un mister, iar apariția sa pe pământ, ca și plecarea sa de aici, viața sa plină de fapte și suferințe să fie miracole pure, și însăși istoria ce trebuie să adeverească relatarea cu toate miracolele sale să fie ea însăși un miracol (o revelație supranaturală): noi putem lăsa deoparte valoarea tuturor acestor miracole și chiar venera în ele învelișul grație căruia o doctrină a cărei credință se bazează pe un document păstrat în mod inefabil în orice suflet[359] și nu are nevoie de nici un miracol s-a putut răspândi în mod public; numai dacă noi, și aceasta se referă la întrebuințarea acestor relatări istorice, nu facem din cunoașterea acestora[360] o parte a religiei, adică din cunoștința, credința și mărturisirea lor ceva prin care noi să îl putem satisface pe Dumnezeu.

Dar în ceea ce privește miracolele în genere, există oameni raționali ce cred în acestea, care nu sunt de părere să renunțe la ele, deși nu vor să le lase să intervină vreodată în practică; ceea ce

înseamnă că: dacă în ceea ce privește *teoria* ei cred[361], în *practică* ei nu admit nici unul. De aceea, guvernele înțelepte au admis opinia după care în *antichitate* au avut loc miracole, făcându-le totodată un loc legitim printre teoriile religiei publice, dar nu au îngăduit miracole *noi* *). Așadar,/ vechile miracole au fost treptat 86
deja într-atât de determinate și limitate de autoritatea publică, încât nici o perturbare nu s-a putut produce în existența socială, dar față de noii taumaturgi trebuie să ne neliniștim cu necesitate, datorită acțiunii pe care ar putea să o exercite asupra liniștii publice și asupra stării de lucruri stabilite. Dar dacă se pune întrebarea: ce să înțelegem prin cuvântul *miracol* (întrucât aici, propriu-zis, este vorba de a ști ce sunt ele[369] *pentru noi*, adică pentru întrebuințarea practică a rațiunii noastre) le putem explica ca pe evenimente din lume, ale căror cauze au *legi de acțiune* care nouă ne sunt pur și simplu necunoscute și astfel trebuie să rămână. Așadar, le putem gândi fie ca

---

*) Chiar și profesorii de religie, pentru articolele lor de credință, au urmat aici autoritatea guvernamentală (ortodocșii), urmând ca și cei din urmă numita maximă. De aceea dl. *Pfenninger*[362], ca și prietenul său, dl. *Lavater*[363] pe care l-a apărat cu privire la afirmarea unei credințe în miracole întotdeauna posibilă, i-a taxat[364] pe bună dreptate drept inconsecvenți, întrucât pretindeau (căci el îi excepta expres pe cei al căror mod de gândire era, în această privință, *naturalist*), că în comunitatea creștină au existat, în realitate, taumaturgi cu șaptesprezece secole în urmă, dar astăzi ei nu mai vor să recunoască nici unul, fără ca totuși să dovedească prin Scriptură că miracolele ar trebui să înceteze cu totul într-o zi și când anume (căci sofismul după care astăzi ele nu mai sunt necesare este o pretenție provenită dintr-o înțelegere prea profundă pentru ca omul să trebuiască să fie pe deplin capabil de ea; iar în dovedirea sa[365] aceia[366] au rămas datori. Era doar o maximă a rațiunii, după care ei nu se mai orientează acum[367] și nu le mai îngăduie, iar nu o înțelegere obiectivă, despre care nu este cazul. Dar aceeași maximă, care de această dată vizează dezordinea redutabilă din existența civilă, nu este valabilă și pentru existența socială a filosofilor sau a gânditorilor în genere, unde se pot întâlni dezordini redutabile asemănătoare? - Cei care, neadmițând miracole *mari* (ce fac senzație), ci le îngăduie pe deplin pe cele *mici* sub numele de *direcție extraordinară*) pentru că / cele din urmă, ca simple direcționări, nu produc 86
decât o cheltuială minimă de forțe într-o cauză supranaturală) nu reflectă faptul că aici nu este vorba de efectul produs, nici de dimensiunea sa, ci de forma cursului lumii, adică de *modul de producere* a aceluia[368], fie că e natural, fie că e supranatural, iar pentru Dumnezeu nu există nici o diferență între ușor și greu. Dar în ceea ce privește *misterul* influenței supranaturale: trecerea intenționată sub tăcere a importanței unui eveniment de acest fel este chiar mai puțin potrivită.

teiste, fie ca *demonice*, iar cele din urmă se divizează în *angelice* (agathodemonice)[370] sau *diabolice* (kakodemonice)[371], dintre care însă doar ultimele ridică propriu-zis probleme, căci *îngerii buni* (eu nu știu de ce) fac prea puțin sau deloc să se vorbească despre ei.

În ceea ce privește miracolele *teiste*: fără îndoială că noi ne putem face un concept asupra legilor de acțiune ale cauzei lor (ca al unei ființe a-tot-puternice etc. și, de aceea, morală), dar unul[372] doar *general*, în măsura în care noi o gândim[373] ca fiind Creatorul și Conducătorul, atât conform ordinii naturale, cât și a celei morale a lumii, pentru că noi putem avea asupra legilor acesteia[374] o cunoaștere nemijlocită și în sine, căreia rațiunea îi poate da întrebuințarea sa. Dar dacă noi admitem că Dumnezeu, din când în când și în cazuri particulare, lasă natura să se îndepărteze de legile sale: noi nu avem și nu putem spera ca într-o zi să avem nici cel mai mic concept asupra legii pe care Dumnezeu o urmează în producerea unui astfel de eveniment (în afara celui *moral universal*, după care tot ceea ce face el[375] este bine; ceea ce din punctul de vedere al acestui caz particular nu determină nimic. Aici rațiunea este ca și paralizată, pentru că în practica sa conform legilor cunoscute,
87 ea este obstrucționată și nici nu este instruită spre una[376]/ nouă și, de asemenea, nici nu poate spera să se instruiască în lumea de aici. Dintre acestea miracolele demonice sunt cele mai incompatibile cu întrebuințarea rațiunii noastre. Căci cu privire la cele *teiste*, ea[377] mai poate avea spre întrebuințare cel puțin și un indiciu negativ, și anume atunci când ceva ar fi reprezentat ca poruncit de Dumnezeu într-o apariție nemijlocită a acestuia și care, totuși, s-ar afla într-un dezacord evident cu moralitatea, nu ar putea fi dat ca atare în pofida tuturor aparențelor unui miracol divin (precum este, de asemenea, cazul poruncii impuse unui tată de a își omorî fiul, cu toate că îl știe nevinovat[378]); în timp ce pentru un miracol diabolic chiar și acest indiciu lipsește, iar dacă noi am voi, dimpotrivă, cu privire la astfel de miracole, să îl oferim rațiunii spre întrebuințare pe cel opus, adică pozitiv: și anume care va consta din înfățișarea unui miracol, care dacă ne îndeamnă la îndeplinirea unei acțiuni bune, unde în sine noi recunoaștem deja o datorie, ea nu este opera unui geniu rău, chiar dacă atunci noi am putea să ne înscriem în fals; căci demonul ia adesea, după cum se spune, forma unui înger al luminii[379].

În practică este imposibil să contăm pe miracole sau să ținem seama de ele în întrebuințarea rațiunii (necesară fiecăruia în toate cazurile vieții). Judecătorul (oricât de mult ar putea crede el în miracole sau, de asemenea, în biserică), ascultă depoziția delincventului asupra tentațiilor diabolice a căror victimă a fost, ca și cum nu s-ar fi spus nimic: cu toate că, dacă el ar considera că acest caz este posibil, el ar lua totuși, în anumite privințe, drept pe deplin adevărat faptul că un biet om simplu a căzut în capcana unui nelegiuit versat; dar el[380] nu îl poate cita pe acesta[381] la bară, nici să îi confrunte pe cei doi, pur și simplu să conchidă ceva rațional de aici. Preotul rațional va avea deci o grijă duhovnicească să nu umple capul fidelilor săi cu istorii despre *Proteus infernal*[382], corupându-le imaginația. În ceea ce privește miracolele de un fel bun: în practica lor oamenii nu le menționează decât ca fraze. Astfel spune medicul: bolnavul nu mai poate fi salvat decât printr-un miracol, adică este sigur că va muri. – În practică o întâlnim și pe cea a cercetătorului naturii[383], care trebuie să investigheze cauzele evenimentelor în legile naturii; eu spun în legile naturii ale acestor evenimente, pe care el, în consecință, le poate constata în experiență, cu toate că el trebuie să se resemneze să nu cunoască în esența sa ceea ce acționează conform acestor legi sau mai degrabă ceea ce ar putea fi aceste legi pentru noi, dacă am fi dotați cu un
alt simț posibil. / Pentru om este deopotrivă o preocupare obligatorie 88
aceea de a munci în vederea transformării sale morale și, desigur, este posibil ca influențe cerești să colaboreze întotdeauna la această operă sau să fie considerate ca necesare spre a explica posibilitatea lor; dar el[384] nu este capabil nici să le deosebească într-un mod sigur de cele naturale, nici să și le atragă pe ele și cerul; s-ar putea spune că, neștiind deci să facă nimic în mod direct cu ele, el nu constată[+)] în acest caz nici un miracol, ci dă ascultare prescripțiilor rațiunii, comportându-se atunci ca și cum orice convertire și transformare ar depinde de propria sa aplicație susținută. Însă darul de a crede teoretic *cu fermitate* în miracole, de a acționa ca atare și

[+)] Aceasta înseamnă: în maxime (fie ale rațiunii teoretice, fie ale celei practice) nu trebuie introdusă credința în miracole, fără a nega totuși nici posibilitatea, nici realitatea lor.

de a implora astfel cerul, iese cu mult din limitele rațiunii, spre a pierde vremea cu o astfel de fantezie lipsită de sens*).

*) Este un subterfugiu obișnuit al celor ce recurg la arte *magice* spre a îi ademeni pe creduli sau care vor cel puțin să îi facă să creadă în general, faptul că ei apelează la *ignoranța* mărturisită a cercetătorilor naturii. Noi nu cunoaștem totuși, spun ei, *cauza* greutății, forța magnetică și altele. – Dar legile acestora le cunoaștem cu o precizie suficientă, doar în limitele determinate de condițiile în care se produc anumite efecte; ceea ce este suficient atât pentru a da acestor forțe o întrebuințare rațională sigură, cât și pentru a explica fenomenele lor, *secundum quid, regresiv*, pentru întrebuințarea acestor legi în ordonarea experiențelor, cu toate că *simpliciter* și *progresiv* nu înțelegem cauzele forțelor ce acționează conform acestor legi. – Prin aceasta devine, de asemenea, conceptibil acest fenomen intern al intelectului uman: de ce așa-numitele miracole ale naturii, adică fenomene ale naturii suficient de credibile, cu toate că fenomene anormale, unde calitățile lucrurilor ce se prezintă contrar oricărei așteptări și se îndepărtează de legile naturii deja cunoscute, sunt dorite și însuflețesc sufletul[385], încât ele trec drept naturale, în timp ce la anunțarea unui adevărat miracol același[386] rămâne *inactiv*. Căci primele deschid rațiunii o perspectivă spre a dobândi un combustibil nou; și anume dau *speranța* în descoperirea de legi noi ale naturii; în timp ce cele de-al doilea provoacă *teama* de a pierde chiar și încrederea în ceea ce trece deja drept cunoscut. Dar atunci când rațiunea este privată de aceste legi ale experienței, într-o astfel de lume vrăjită ea nu mai are nici o utilitate, nici
89 chiar în întrebuințarea morală spre urmărirea datoriei; căci nu se mai știe dacă, chiar și cu imbolduri morale necunoscute nouă nu se produc schimbări prin miracole, despre care nimeni nu poate decide dacă ar trebui să fie atribuite sieși sau unei alte cauze impenetrabile. – Cei a căror facultate de judecare este pusă astfel de acord încât sunt de părere că nu se pot dispensa de miracole, cred că își atenuează supărarea adresată rațiunii prin admiterea că ele[387] au loc doar *arareori*. Dacă ei vor să spună că aceasta[388] se află deja în ideea de miracol (căci dacă un astfel de eveniment ar avea loc în mod obișnuit, el nu ar mai fi explicat ca miracol): eventual s-ar putea lua în considerație acest sofism (o problemă obiectivă asupra a ceea ce este lucrul se transformă într-una subiectivă, cu privire la semnificația cuvântului folosit spre a îl desemna) cerându-li-se încă o dată să răspundă: cum adică *arareori*? O dată la o sută de ani sau în antichitate, iar acum deloc? Aici, pentru noi, nimic nu este determinabil prin cunoștința asupra obiectului (căci după propria noastră mărturisire, acest obiect ne este transcendent), ci numai prin maxime necesare ale întrebuințării rațiunii noastre: fie să le admitem *zilnic* (deși ascunse sub aparența evenimentelor naturale), fie *niciodată*, și în acest ultim caz să nu fie date nici drept bază a explicațiilor noastre raționale, nici a reglementărilor acțiunilor noastre; și întrucât prima este incompatibilă cu rațiunea, nu mai rămâne decât să adoptăm a doua maximă; căci acest principiu este întotdeauna doar o maximă a judecării, iar nu o afirmație teoretică. Nimeni nu ar merge atât de departe în imaginarea perspectivei sale, spre a voi să decidă ferm: de ex., cu privire la conservarea atât de minunată a speciilor vegetale și animale, unde fiecare generație nouă reproduce originalul său în toată perfecțiunea internă a mecanismului și (ca la vegetale) chiar cu întreaga frumusețe a culorilor într-atât de delicate, în fiecare primăvară, fără ca forțele dealtfel atât de destructive ale naturii anorganice, datorate timpului rău din toamnă și iarnă, să poată împuțina, din acest punct de vedere, semințele spre a decide, spun eu, că toate acestea sunt doar o consecință a legilor naturii, iar noi vrem să *înțelegem* că această conservare nu necesită de fiecare dată influența nemijlocită a Creatorului. – Dar ele sunt experiențe; *pentru noi* ele nu sunt altceva decât efecte ale naturii, iar noi nu *trebuie* să le judecăm niciodată altfel; astfel vrea modestia rațiunii în pretențiile sale; depășirea acestor limite este o temeritate și o aroganță a pretențiilor; cu toate că de cele mai multe ori se pretinde afirmarea miracolelor, un mod de gândire care se umilește și se detașează de sine.

Partea a treia

Teoria filosofică a religiei

Victoria principiului bun asupra celui rău și întemeierea unei împărății a lui Dumnezeu pe Pământ 93

Lupta pe care fiecare om cu dispoziții morale bune trebuie să o ducă în această viață sub conducerea principiului bun contra asalturilor celui rău nu poate, oricât de mult s-ar strădui, să ii procure un avantaj mai mare decât eliberarea sa de *stăpânirea* celui din urmă[389]. A deveni *liber*, „a se elibera de legea păcatului pentru a trăi conform justiției"[390] este câștigul cel mai mare pe care îl poate avea. Dar totuși el nu rămâne mai puțin expus agresiunilor principiului rău; iar pentru a își păstra libertatea intactă în mijlocul atacurilor continue, el trebuie să se pregătească întotdeauna de luptă.

Omul se află in această situație periculoasă din propria sa vină; prin urmare, el este *obligat*, ca în măsura posibilului, să își folosească cel puțin forța spre a ieși de aici. Dar cum? Este întrebarea. – Dacă el caută cauzele și împrejurările prin care să îndepărteze acest pericol pe care îl întreține în jurul lui, el se poate convinge cu ușurință că ele nu provin atât din propria sa natură primară in măsura in care trăiește izolat, ci provin de la oamenii cu care se află în relații sau în contact. Nu prin excitarea celei dintâi se trezesc în el propriu-zis numitele *pasiuni* ce produc ravagii atât de mari în predispozițiile sale originar bune. El are doar nevoi mărunte, iar starea sufletului in satisfacerea lor este moderată și calmă. El este sărac (sau se crede astfel) doar atâta timp cât se teme că alți oameni l-ar putea considera astfel și disprețui. Invidia, ambiția, avariția / și înclinațiile ostile ce le urmează asaltează natura sa 94
esențialmente moderată *atunci când trăiește în mijlocul oamenilor*, și nu este necesar să presupunem că aceștia sunt cufundați în rău și îi dau exemple rele; este suficient că sunt acolo, că il înconjoară și că sunt oameni, pentru a se corupe unii pe alții în predispozițiile lor morale, făcându-se reciproc răi. Dacă nu s-ar fi putut afla nici un mijloc de a înființa o asociație destinată cu deosebire respingerii acestui rău și promovării binelui în oameni, ca o societate permanentă și cu o extindere continuă ce vizează doar menținerea moralității și opune răului forțele sale reunite, atunci ceea ce ar putea face un singur om spre a se elibera de stăpânirea sa[391] l-ar amenința constant cu riscul de a recădea necondiționat în stăpânirea sa. – Stăpânirea principiului bun, in

măsura în care oamenii pot contribui la el, nu este deci realizabilă într-un alt fel, atât cât putem înțelege noi, decât prin edificarea și extinderea unei societăți conforme legilor virtuții și neavând alt scop în afară de ele; o societate care are drept sarcină și datorie ca prin rațiune să includă în perimetrul său întreaga specie umană. – Căci numai astfel se poate spera ca principiul bun să dobândească victoria asupra celui rău. În afară de legile pe care rațiunea moral-legiferatoare le prescrie fiecăruia în parte, ea mai arborează și drapelul virtuții ca punct de unire pentru toți cei ce iubesc binele, spre a se asocia prin el și a ajunge, înainte de toate, să combată neîncetat răul și supremația sa.

Putem numi o asociație de oameni doar sub legile virtuții, conform prescripției acestei idei, o societate *morală*, și în măsura în care aceste legi sunt publice, poate fi numită o societate *etico-civilă* (în opoziție cu cea *juridico-civilă*) sau o *existență socială etică*. Aceasta[392] se poate constitui în cadrul unei existențe sociale politice și poate fi alcătuită chiar din toți membrii acesteia (ce-i drept, oamenii nu ar fi putut să o constituie niciodată fără să o aibă pe ultima drept temei[393]. Dar aceasta are un principiu specific de asociere (virtutea), care ei îi este propriu și, de aceea, are o formă și o constituție ce diferă esențialmente de ale celeilalte. Totuși, există o anumită analogie între cele două[394] considerate ca două existențe sociale în genere, cu privire la care prima poate fi numită și un *stat*
95 *etic*. / adică un *imperiu* al virtuții (al principiului bun), a cărui idee își află realitatea obiectivă perfect întemeiată (ca datorie de a se asocia în vederea unui astfel de stat) în rațiunea umană, cu toate că subiectiv nu se poate spera niciodată ca prin voința bună a oamenilor ei să se hotărască să colaboreze armonios în acest scop.

Secțiunea întâi

Reprezentarea filosofică a victoriei principiului bun prin întemeierea unei împărății a lui Dumnezeu pe Pământ

Despre starea naturală etică

O *stare juridico-civilă* (politică) este relația reciprocă a oamenilor în măsura în care ei sunt conduși colectiv prin *legi juridice publice* (care sunt în totalitate legi coercitive). O stare *etică-civilă* este aceea în care oamenii sunt uniți prin legi lipsite de constrângere, adică doar prin *legi ale virtuții*.

Dar, la fel ca și celei dintâi, i se opune cea juridică (care de aceea[395] nu este întotdeauna legitimă), adică *starea naturală juridică*, iar de ultima trebuie deosebită *starea naturală etică*. În cele două[396] fiecare își dă sieși legea și nu există nici una[397] exterioară despre care să se admită că i se supune, împreună cu toate celelalte. În cele două fiecare este propriul său judecător și nu există nici o autoritate *publică* puternică care să determine cu putere de lege, conform legilor, care este datoria fiecăruia în cazurile care apar și aceea să se îndeplinească de către toți.

Într-o existență socială politică alcătuită asfel, toți cetățenii politici [398] se află ca atare totuși în *starea naturală etică* și sunt pe deplin îndreptățiți să rămână aici; căci a îi cere aceleia[399] să îi constrângă pe cetățenii săi să intre într-o existență socială etică ar fi, așadar, o contradicție (*in adjecto*)[400]; dat fiind că cea din urmă, în conceptul său, este liberă de constrîngere. Desigur, orice existență socială politică poate dori să vadă stabilirea în sânul său a unui guvern ce stăpânește sufletele conform legilor virtuții; căci atunci când mijloacele sale de constrângere ar fi insuficiente, dat fiind că judecătorul uman nu poate pătrunde în interioritatea celorlalți oameni, dispozițiile virtuoase ar face ceea ce este necesar. / Dar 96
nefericit este legiferatorul ce ar voi să realizeze prin constrângere o constituție întemeiată pe scopuri morale! Căci în acest fel el nu numai că va realiza contrariul celei etice[401], ci el o va submina și o va face nesigură chiar pe cea politică a sa. – Cetățeanul existenței sociale politice, în ceea ce privește competența celei din urmă de a legifera, rămâne deci pe deplin liber: dacă să se asocieze cu alți concetățeni ca în afară de celelalte să constituie o uniune etică sau să rămână, dacă vrea, în starea naturală de acest fel[402]. Numai în măsura în care o existență socială etică se întemeiază totuși pe legi *publice* și trebuie să aibă o constituție care să le ia drept fundament, cei care se unesc liber în aceasta[403] și trec în această stare, dacă

nu primesc porunci din partea puterii politice cu privire la organizarea internă a acesteia sau la felul în care nu trebuie să fie organizată, trebuie totuși să își stabilească limite, și anume asupra condiției de a nu admite nimic contra datoriei membrilor săi ca *cetățeni*; și chiar dacă prima asociație este de un fel pur, cea din urmă nu are de altfel grija lor.

Pe de altă parte, dat fiind că datoriile morale privesc întreaga specie umană, conceptul de existență socială morală se raportează întotdeauna la idealul de întreg al tuturor oamenilor și diferă astfel de al celei politice[404]. Ca urmare, o mulțime de oameni reuniți în această intenție încă nu formează însăși existența socială morală, ci ea se numește doar o societate particulară, ce aspiră la acordul unanim al tuturor oamenilor (și chiar al tuturor ființelor raționale finite) spre a ajunge la un întreg moral absolut, unde fiecare societate particulară nu este decât o reprezentare sau o schemă, pentru că fiecare poate, la rândul său, în raport cu alții de același fel, să fie reprezentat ca aflându-se în starea naturală etică cu toate imperfecțiunile pe care le implică (după cum se întâmplă în diverse state politice care, conform dreptului public internațional, nu se află în nici o relație).

Omul trebuie să iasă din starea naturală morală pentru a deveni membru al unei **existențe sociale** etice

După cum starea naturală juridică este o situație de război
97 al tuturor contra tuturor, tot astfel starea naturală etică este o / situație de ostilități neîncetate[405] din partea principiului rău, ce se întâlnește deopotrivă la toți oamenii, care (după cum am observat mai înainte) își corup reciproc predispoziția morală, chiar în pofida voinței bune a fiecăruia în parte, lipsindu-le un principiu al unificării, ca și cum ar fi *instrumente ale răului*, îndepărtându-se prin dezacordul lor de scopul lor comun, binele, expunându-se toți pericolului de a recădea în mâinile sale[406]. Dar după cum în plus starea de libertate exterioară non-legală (brutală) și de independență față de legile coercitive este o situație de nedreptate și de război al tuturor contra tuturor din care omul trebuie să iasă spre a trece într-una[407] politico-civilă[408]*): tot astfel starea naturală etică este o situație de ostilități *publice* reciproce contra principiilor virtuții și o situație interioară de lipsă a virtuții, din care omul natural trebuie să se străduiască să iasă cât mai curând posibil.

Aici avem, așadar, o datorie de un gen special, nu a oamenilor față de oameni, ci a speciei umane față de ea însăși. Fiecare specie de ființe raționale este, așadar, destinată obiectiv, în ideea rațiunii, unui scop comun, și anume al promovării binelui suprem, determinat ca bine comun. Dar pentru că binele moral suprem nu poate fi realizat prin efortul unei singure persoane ce se străduiește izolat doar în vederea propriei sale perfecțiuni morale ci, dimpotrivă, el revendică
98 o comuniune a acestora în exact același scop, / în vederea unui sistem

---

*) Propoziția lui *Hobbes*: *status hominum naturalis est* **bellum** *omnium in omnes*[409] nu conține nici o greșeală în afară de faptul că ar fi trebuit să spună: ***est status belli***[410] și altele. Așadar, dacă nu admitem dintru-nceput că între oameni ce nu sunt supuși deloc legilor exterioare și publice domnesc întotdeauna *ostilități* reale: *situația* acestora (*status iuridicus*)[411], adică raportul în care și prin care sunt capabili de drepturi (de a le dobândi sau de a le păstra) este o situație în care fiecare dintre ei vrea să fie el însuși judecător în ceea ce privește dreptul său față de alții și, de asemenea, în care el nu are de la aceștia nici o garanție și nici el nu le dă lor, cu privire la acest drept, alta decât propria sa forță; care este o stare de război, unde fiecare trebuie să fie înarmat constant contra fiecăruia. Cea de-a doua propoziție a aceluiași[412]: *exeundum esse a statu naturali*[413] este o consecință a celei dintâi: căci această situație este o lezare continuă a drepturilor tuturor celorlalți prin pretenția pe care o are fiecare de a fi judecător în propria sa cauză și de a nu lăsa celorlalți oameni, cu privire la ceea ce este al lor, altă garanție decât propriul lor liber arbitru.

de oameni cu dispoziții bune în care și numai prin uniunea cărora poate fi realizat[414], ideea unui astfel de întreg ca al unei republici universale conformă legilor virtuții este o idee cu totul diferită de toate legile morale (ce se referă la ceea ce știm că se află în puterea noastră) și anume a unui întreg fără de care nu am putea ști dacă și ea[415] se află în puterea noastră: astfel este datoria care, după felul și principiul său, se deosebește de toate celelalte. – Putem presupune dinainte că această datorie implică intervenția unei alte idei, și anume cea a unei ființe morale superioare, care prin organizarea sa generală conduce forțele particularilor[416] insuficiente în sine, de a se grupa în vederea unei acțiuni comune. Dar mai înainte de toate trebuie să ne lăsăm orientați de firul conducător al acelei nevoi morale în genere și să vedem unde ne va duce.

Conceptul unei existențe sociale etice este conceptul unui **popor al lui Dumnezeu** sub legi etice

Pentru ca o existență socială etică să trebuiască să se constituie, trebuie ca toți particularii să se supună unei legiferări publice, iar toate legile care îi constrâng trebuie să poată fi considerate drept porunci ale unui legiferator comun. Dacă, așadar, existența socială care se întemeiază ar trebui să fie *juridică*: mulțimea ce urmează să se unească într-un întreg ar trebui să fie ea însăși legiferatoarea (legilor constituționale), căci legiferarea pleacă de la principiul: *libertatea fiecăruia se limitează la condițiile în care se pune de acord, după o lege universală, cu libertatea tuturor**), și unde voința universală îi impune, ca urmare, o constrângere exterioară legală. Dacă existența socială trebuie să fie una *etică*, poporul ca atare nu poate fi considerat el însuși legiferator. Într-o astfel de existență socială toate legile vizează, așadar, într-un mod cu totul special, *moralitatea* acțiunilor (care este *interioară* și, ca urmare, nu poate coexista cu legile umane publice), spre deosebire de cele din urmă[417], / ce ar constitui o existență socială juridică, ocupându-se 99
doar de *legalitatea* acțiunilor, de ceea ce este vizibil, nu moral (interior), singurul lucru despre care este vorba aici. Trebuie, deci, să fie un altul decât poporul care ar putea fi dat drept legiferator public al unei existențe sociale etice. Totodată, legile etice nu mai pot fi gândite ca provenind *originar* doar din voința acestui conducător (la fel ca statutele care, într-o anumită privință, înainte de a fi date de el sub formă de ordin nu ar fi obligatorii), căci atunci ele nu ar fi legi etice, iar datoria corespunzătoare lor nu ar fi o virtute liberă, ci o datorie juridică ce constrânge. Așadar, doar unul ca acesta poate fi gândit ca legiferatorul suprem al unei existențe sociale etice, cu privire la care ne putem reprezenta că toate *datoriile adevărate* și,

*) Acesta este principiul oricărui drept exterior.

ca urmare, cele etice*) sunt, *în același timp*, poruncile sale; de aceea, el trebuie să fie, de asemenea, cel ce pătrunde în inimile oamenilor[419], spre a scruta ceea ce este mai intim în dispozițiile fiecăruia, și după cum trebuie să se întâmple în orice existență socială, să dea fiecăruia după cât valorează faptele sale. Dar acesta este conceptul de Dumnezeu în calitate de stăpân al lumii. Astfel, o existență socială etică poate fi gândită numai ca fiind a unui popor supus poruncilor divine, adică un *popor al lui Dumnezeu* și totodată al *legilor virtuții*.

Am putea gândi, de asemenea, și un popor al lui Dumnezeu, *conform legilor statutare*, anume de felul pe care trebuie să le urmăm nu în vederea moralității, ci doar a legalității acțiunilor, care ar fi o existență socială juridică, în care Dumnezeu ar fi, fără îndoială, legiferator (a cărui *constituție* va fi, prin urmare, o
100 teocrație), / dar în care oamenii, ca preoți, primind ordinele direct de la el, ar constitui un *guvern* aristocratic. Dar o astfel de constituție, a cărei existență și formă se bazează în întregime pe temeiuri istorice, nu este cea din care rațiunea moral-legiferatoare își face o sarcină de a se ocupa, dar a cărei soluționare este singura de care trebuie să ne ocupăm aici; noi o vom examina, în secțiunea istorică, ca pe o instituție cu legi politico-civile, al cărei legiferator, cu toate că este Dumnezeu, e totuși exterior, iar aici noi nu avem de-a face decât cu o constituție ce are doar o legiferare internă, o republică supusă legilor virtuții, adică unui popor al lui Dumnezeu, „care s-ar strădui în vederea operelor bune"[420].

Acestui *popor* al lui Dumnezeu i se poate opune ideea unei *bande* a principiului rău, ca o comuniune de membri ce propagă răul, care își propun să obstrucționeze comuniunea acelora[421]; cu toate că aici principiul contra căruia au luptat dispozițiile virtuoase își are deopotrivă locul în noi înșine și doar printr-o imagine i se dă aspectul de forță exterioară.

---

*) De îndată ce recunoaștem ceva ca o datorie, ea nu ar fi decât o datorie impusă doar prin liberul arbitru al unui legiferator uman, dar totodată este porunca lui Dumnezeu de a ne conforma ei. Legile civile statutare nu pot fi numite chiar porunci divine, dar atunci când sunt legitime, *respectarea* lor este totodată o poruncă divină. Propoziția "trebuie să ne supunem lui Dumnezeu mai mult decât oamenilor" semnifică doar că atunci când ultimii poruncesc ceva care în sine este rău (nemijlocit contrar legii morale), nu este cazul și nu trebuie să ne supunem lor.Dar în schimb, când uneia politico-civile[418] în sine non-imorală îi este opusă o lege statutară ce trece drept divină, avem temei să o considerăm pe cea din urmă falsă, pentru că se opune unei datorii clare întrucât, într-adevăr, niciodată nu se poate adeveri că ea este o poruncă divină prin indicii empirice, care nu sunt niciodată suficiente spre a permite ca prin supunerea față de ea să se facă opoziție unei datorii bine stabilite.

Ideea unui popor al lui Dumnezeu (supus organizării umane) nu poate fi realizată într-un alt fel decât sub forma unei biserici

Ideea sublimă, și întotdeauna imposibil de realizat pe deplin, a unei existențe sociale etice se reduce foarte mult în mâinile omului, și anume la o instituție care, păstrând capacitatea de a reprezenta pur numai forma acesteia este, cu privire la mijloacele constituirii unui întreg de acest fel, foarte limitată, fiind supusă condițiilor puse de natura umană sensibilă[422]. Dar cum să ne așteptăm ca dintr-un astfel de lemn strâmb[423] să cioplim ceva foarte drept?

Formarea unui popor moral al lui Dumnezeu este, deci, o operă a cărei înfăptuire nu poate fi așteptată de la oameni, ci numai de la Dumnezeu însuși. Ceea ce nu înseamnă că omului îi este permis să rămână inactiv în raport cu această preocupare și să lase providența să acționeze, ca și cum fiecare s-ar putea limita să își urmărească șansa sa morală personală și să poată lăsa totalitatea șanselor speciei umane (conform destinației sale morale) unei înțelepciuni
101 superioare. El[424] / trebuie să procedeze mai degrabă ca și cum ar avea totul în sarcina sa, și numai cu această condiție este cazul să spere ca o înțelepciune superioară să îl binecuvânteze și să încununeze eforturile sale bine intenționate.

Dorința tuturor celor ce au dispoziții bune este, așadar: „să vină împărăția lui Dumnezeu, astfel încât să se înfăptuiască voința sa pe pământ"[425]; dar ce au ei de realizat pentru ca aceasta să se înfăptuiască împreună cu ei?

O existență socială etică sub o legiferare morală divină este o *biserică*, care atâta timp cât nu este un obiect al experienței posibile, se numește *biserică invizibilă* (doar o idee de asociere a tuturor celor onești sub stăpânirea nemijlocit divină a lumii, dar morală, care îi servește drept prototip fiecăreia dintre cele pe care omul le are de înfăptuit). Cea *vizibilă* este asocierea reală a oamenilor într-un întreg care se acordă cu acest ideal. În măsura în care societatea aflată sub legi publice comportă o subordonare a membrilor săi (în raportul celor care se supun legilor acesteia[426] cu cei ce veghează la respectarea acestora[427]), mulțimea unită spre a alcătui acest întreg (biserica) este *comunitatea* supusă conducătorilor săi (numiți învățători sau preoți) preocupată de administrarea problemelor conducătorului suprem și invizibil al aceleia[428] care, sub acest raport, se numesc toți *slujitori* ai bisericii, după cum procedează în existența social-politică conducătorul vizibil al puterii, care uneori își dă sieși titlul de prim slujitor al statului, cu toate că

el nu recunoaște deasupra sa nici un om (și de obicei nici poporul însuși în totalitatea sa). Adevărata biserică (vizibilă) este cea care prezintă împărăția (morală) a lui Dumnezeu pe pământ, în măsura în care poate fi realizată prin oameni. Cerințele, prin urmare indicativele adevăratei biserici, sunt următoarele[429]:

1. *Universalitatea* și, în consecință, unitatea numerică a acesteia; predispoziția trebuie să fie conținută în sine: și anume, în pofida opiniilor contingente, unde este divizată și discordantă, ea este totuși, în raport cu intenția esențială, întemeiată pe principii ce trebuie să ducă cu necesitate la asocierea universală într-o biserică unică (și nu la divizarea în secte).

2. *Calitatea* (natura) acesteia; adică *puritatea*, uniunea nefăcându-se prin nimic altceva decât prin imbolduri *morale* (purificate de superstiția absurdă și de fanatismul dement).

3. *Relația* sub principiul *libertății*, atât relația internă a mem- 102
brilor săi, cât și cea externă a acestei biserici cu puterea politică, după cum acestea au loc într-o *republică* (deci nici *ierarhie*, nici *iluminare*, ci un fel de *democrație* rezultată din inspirații particulare, ce pot prezenta față de celelalte atâtea diferențe câte capete există).

4. *Modalitatea* aceleiași, *imuabilitatea constituției* sale, totuși cu rezerva modificării conforme timpului și a împrejurărilor, care de altfel se referă doar la *administrarea* dispozițiilor sale contingente, dar în rest trebuie să cuprindă *a priori* principii sigure în ele însele (în ideea scopului său). Așadar, cu legi originare promulgate public în prescripții asemănătoare unui cod, iar nu simboluri arbitrare care, fiind lipsite de autenticitate, sunt contingente, supuse contradicțiilor și variabile).

O existență socială etică ca biserică, adică considerată doar ca o *reprezentantă* a unui stat al lui Dumnezeu nu are, deci, propriu-zis în principiile sale nimic prin care să se asemene cu constituția politică[430]. Aceasta[431] nu este nici *monarhică* (dependentă de un papă sau un patriarh), nici *aristocratică* (dependentă de episcopi și prelați), nici *democratică* (ca iluminați sectanți). Cel mai bine ar fi să o putem compara cu o comunitate casnică (familie) cu un Tată moral comun, deși invizibil, reprezentat prin Fiul său sfânt, care cunoaște voința sa[432] și se unește prin relații de sânge cu toți membrii acesteia, făcându-le cunoscută îndeaproape voința sa, prin care ei îl onorează pe Tatăl, iar împreună se află într-o comunitate sufletească spontană, universală și durabilă.



Constituția oricărei biserici are întotdeauna la bază o credință istorică (revelată), ce poate fi numită credință ecleziastică, și care se întemeiază cel mai bine într-o Scriere Sfântă

Credința religioasă pură este singura ce poate întemeia o biserică universală: pentru că este doar o credință rațională, / ea 103
poate fi comunicată tuturor prin convingere; în timp ce o credință istorică întemeiată doar pe fapte nu își poate extinde influența dincolo de informațiile care îi pot fi furnizate facultății de judecare a credibilității în raport cu împrejurările de timp și de loc. Dar o slăbiciune particulară a naturii umane este o vină ce face ca această credință pură să nu fie apreciată niciodată după cum merită, și anume ca o biserică să se întemeieze doar pe ea.

Deși oamenii sunt conștienți de incapacitatea lor de a cunoaște lucruri suprasensibile[433] și deși se acordă o onoare deosebită acestei credințe (care, în general, trebuie să fie convingătoare pentru ei) nu sunt totuși ușor de convins: că zelul constant în vederea unui comportament moral-bun este tot ceea ce Dumnezeu le pretinde oamenilor spre a fi satisfăcut de ei ca supuși ai împărăției sale. Ei nu pot gândi îndatorirea lor într-un alt fel decât sub forma unui *serviciu divin* adresat lui Dumnezeu; unde nu este vorba atât de valoarea morală internă a acțiunilor, cât mai degrabă de înfăptuirea lor în favoarea lui Dumnezeu, oricât de indiferente ar putea fi ele însele din punct de vedere moral, pentru că cel puțin se fac printr-o supunere pasivă. Când își îndeplinesc datoriile față de oameni (față de ei înșiși și față de alții), chiar dacă se îndreaptă spre poruncile divine, prin urmare în întregul lor comportament, în măsura în care se raportează la moralitate, ele *se află constant în slujba lui Dumnezeu* și este absolut imposibil ca Dumnezeu să fie slujit într-un fel mai apropiat (pentru că ei nu pot acționa și influența decât ființele lumii, iar nu pe Dumnezeu) – iată ceea ce nu le intră în cap. Pentru că orice stăpân important al lumii are în mod deosebit nevoie să fie *onorat* de către supușii săi și *lăudat* prin semne de supunere, fără de care nu ne-am putea aștepta la supunere față de ordinele sale, atât de mari cât ar fi necesar să le poată comanda[434]; în plus și omul, oricât de rațional ar putea fi, găsește o satisfacție nemijlocită față de mărturisiri ale onoarei: și astfel datoria este tratată, în măsura în care, în același timp, este un precept divin, ca un lucru de înfăptuit în *favoarea* lui Dumnezeu și nu a omului, iar de aici provine conceptul de religie a *serviciului divin* în locul conceptului de religie morală pură.

Întrucât orice religie constă din: a îl considera pe Dumnezeu cu privire la totalitatea datoriilor noastre ca pe legiferatorul

104 față de care trebuie să ne manifestăm adorația universală, / în determinarea religiei cu privire la intenția pe care o are față de comportamentul uman care i se conformează este important să știm: *cum vrea Dumnezeu* să fie adorat (și să i se manifeste supunere). – Or, o voință divină legiferatoare poruncește fie prin legi în sine *doar statutare*, fie *pur morale*. În ceea ce le privește pe ultimele, fiecare poate el însuși, prin propria sa rațiune, să cunoască voința lui Dumnezeu, care este temeiul religiei sale; căci conceptul de divinitate nu rezultă, într-adevăr, decât din conștiința acestor legi și din nevoia rațiunii de a admite o forță înzestrată cu puterea de a le procura, în acord cu scopul final moral, întregul efect posibil din lume. Conceptul unei voințe divine determinată doar conform legilor morale pure ne face să gândim numai conceptul *unui* Dumnezeu și, prin urmare, numai pe cel al *unei* religii morale. Dar dacă noi admitem legi statutare ale acesteia[435], *iar* pentru respectarea lor punem religia, atunci nu este posibil să luăm cunoștință de acestea doar prin propria noastră rațiune, ci numai prin revelație care, putând fi făcută fiecăruia în parte sau public spre a fi propagată în rândul oamenilor prin tradiție sau prin Scriptură, ar fi întotdeauna o *credință istorică*, iar nu o *credință pură a rațiunii*. – Dar pot fi și legi statutare divine (care nu îndatorează prin ele însele, ci sunt recunoscute doar ca voință divină revelată): totuși, legiferarea *morală* pură, prin care voința lui Dumnezeu este înscrisă originar în inima noastră, nu este doar condiția indispensabilă a oricărei religii adevărate în genere, ci ea este, de asemenea, însăși ceea ce o constituie, unde cea statutară nu poate fi decât mijlocul ce servește promovării și propagării sale[436].

Atunci când apare întrebarea, cum ar voi Dumnezeu să fie adorat, ea trebuie rezolvată universal valabil pentru orice om *considerat doar ca om*, și trebuie să chibzuim că legiferarea voinței sale nu va trebui să fie decât *morală*; așadar, cea statutară (care presupune o revelație) poate fi considerată contingentă și, ca atare, ea nu a parvenit sau nu poate parveni fiecărui om și care, în consecință, nu va fi considerată obligatorie pentru omul în genere. Atunci: „nu cei care spun: Doamne, Doamne! ci facă-se voia Domnului"[437], nu cei care îl glorifică pe acesta (sau pe trimisul său ca ființă cu origine divină) conform conceptelor revelate, pe care nu le poate avea orice om, ci cei care încearcă să îl satisfacă printr-un

comportament bun, cu privire la care toată lumea / cunoaște 105
voința sa, căutând să îl satisfacă, aceia vor fi cei care îl adoră cu adevărat, după cum se așteaptă el.

Dar dacă noi ne comportăm nu numai ca oameni, ci și ca *cetățeni* ai unui stat divin pe pământ și ne considerăm îndatorați să acționăm față de existența unei astfel de asociații cu numele de biserică, atunci apare întrebarea, cum ar voi Dumnezeu să fie adorat *în biserică* (ca o comunitate a lui Dumnezeu), nu se răspunde doar prin rațiune, ci pare să se afirme nevoia unei legiferări statutare, care nu ne poate fi dată decât prin revelație, prin urmare a unei credințe istorice care, în opoziție cu credința religioasă pură, poate fi numită credință ecleziastică. La cea dintâi[438] nu este luată în considerație, așadar, decât ceea ce constituie materia adorației lui Dumnezeu, adică respectarea, provenită din dispoziția morală, a tuturor datoriilor ca porunci ale sale; în timp ce o biserică ce reunește mulți oameni prin astfel de dispoziții în vederea unei existențe sociale morale are nevoie de o îndatorire *publică* cu o anumită formă ecleziastică legată de condiții ale experienței, care în sine este contingentă și diversă[439] și nu poate fi cunoscută ca datorie fără intervenția legilor statutare divine. Dar de aceea nu ar fi cazul să privim întotdeauna determinarea acestei forme ca o preocupare a legiferatorului divin ci, mai degrabă, avem temeiuri să presupunem că voința divină este: de a realiza noi înșine ideea rațională a unei astfel de existențe sociale și dacă oamenii au dorit să încerce fără succes multe forme de biserică, ei nu trebuie să înceteze, eventual, să facă încercări noi, evitând atât cât este posibil, greșelile comise anterior; deși această preocupare, care este pentru noi o datorie, este întotdeauna lăsată în grija lor. Nu există deci o cauză spre a lua drept *statutare* legile divine prin care s-a întemeiat și format o biserică, ci mai degrabă este temerară pretenția după care ele sunt date ca atare spre a depăși strădania destinată transformării ulterioare a formei celei din urmă[440], chiar dacă aceasta nu constituie o uzurpare a puterii, având drept pretext impunerea unui jug mulțimii prin intermediul canoanelor cărora li se atribuie autoritate divină; de altfel ar fi doar o supoziție respingerea felului în care organizarea unei biserici ar putea fi, de asemenea, rezultatul unei instituiri divine particulare, când noi o găsim, atât cât putem înțelege, în cel mai mare acord cu religia morală, iar atunci este imposibil să

106 înțelegem, fără / progresele pregătitoare indispensabile publicului în privința conceptelor religioase, cum și-a putut face ea apariția dintr-o dată. În ambiguitatea acestei sarcini, așadar, dacă Dumnezeu sau oamenii înșiși trebuie să întemeieze o biserică, se face dovada tendinței celor din urmă[441] către o *religie a serviciului divin* (*cultus*), iar după cum aceasta se întemeiază pe prescripții arbitrare, pe credința în legi divine statutare, plecând de la această supoziție a celui mai bun comportament (pe care îl poate avea omul ce urmează prescripția religiei pur morale), ar trebui să mai adăugăm și o legiferare divină, care nu este cognoscibilă prin rațiune, ci ar necesita o revelație; prin care avem în vedere nemijlocit adorarea ființei supreme (nu prin intermediul rațiunii în îndeplinirea poruncilor sale, deja prescrise nouă). De aici provine faptul că oamenii nu vor aprecia niciodată comuniunea într-o biserică și unitatea lor cu privire la forma care i se dă ca necesară în sine în calitate de instituție *publică* ce servește la dezvoltarea elementului moral al religiei; ci[442] numai slujirea lui Dumnezeu, după cum afirmă ei, prin solemnități, profesiuni de credință în legi revelate și prin respectarea prescripțiilor *referitoare la forma* bisericii (care, totuși, ea însăși nu este decât un mijloc); deși toate aceste cutume nu sunt, în temeiul lor, decât acțiuni moral-indiferente, ele sunt privite ca satisfăcându-l cu atât mai mult pe Dumnezeu cu cât trebuie îndeplinite doar în vederea lui. Credința ecleziastică precedă în mod natural+) credința religioasă pură în pregătirea de către oameni a unei existențe sociale etice, și au existat *temple* (adică edificii consacrate serviciului public divin) naintea *bisericilor* (locuri de întrunire în vederea instruirii și însuflețirii dispozițiilor morale), *preoți* (administratori binecuvântați pentru întrebuințări cucernice) înainte de a fi existat *ecleziaști* (învățători ai religiei morale pure), iar în cea mai mare parte rangul și valoarea sunt cele pe care le-o atribuie mulțimea.

Iar acum, odată ce nu mai este supusă transformării, *credința ecleziastică* statutară nu mai este asociată credinței religioase pure ca vehicol și mijloc al oamenilor în vederea unei comuniuni prin care să o promoveze pe cea din urmă[443], și astfel mai trebuie
107 să convenim că păstrarea neschimbată a acestei credințe, difuzarea

+) Din punct de vedere moral ar trebui să se întâmple invers.

sa universală și uniformă, / și chiar respectul față de revelația pe 107
care o admite ar fi dificil de asigurat prin *tradiție*, ci numai prin *Scriptură*, ea însăși ca revelație, care trebuie, la rândul său, să fie un obiect al celui mai înalt respect pentru contemporani și posteritate; căci oamenii au nevoie de aceasta spre a fi siguri de datoria lor cu privire la serviciul divin. O carte sfântă dobândește cel mai mare respect la aceia (și chiar la cei mai buni dintre aceștia) care nu o citesc sau care nici măcar nu își pot face un concept coerent de religie, iar nici un sofism nu poate face față acestui act de autoritate ce anulează orice îndoială: *scrie acolo*. De aceea, pasajele din aceasta[444] ce trebuie să prezinte un punct al credinței sunt numite pe scurt *sentințe*. Interpreții renumiți ai unei astfel de cărți sunt, prin această preocupare a lor, persoane oarecum sacre, iar istoria dovedește că nici o credință întemeiată pe Scriptură nu a putut fi nimicită niciodată nici chiar de revoluțiile politice cele mai devastatoare, în timp ce credințele întemeiate pe tradiție și pe vechi cutume publice dispar de îndată ce statul se destramă. Ce fericire*)! pentru oameni când țin în mână o astfel de carte care, în afară de statute și de legi ale credinței, cuprinde complet cea mai pură teorie morală a religiei care, în același timp, se poate afla în cea mai deplină armonie cu acelea[445] (ca vehicule ale introducerii sale), caz în care datorită scopului pe care îl urmărește, ca și datorită dificultății de a explica prin legi naturale originea marii iluminări produse în specia umană, ea poate revendica întreaga autoritate a unei revelații.

* *
*

Să mai adăugăm câte ceva asupra acestui concept de credință revelată.

Există numai o *religie* (adevărată); dar pot exista mai multe feluri de *credințe*. – Putem adăuga că în pluralitatea bisericilor, distincte unele de altele prin diversitatea felurilor lor de credință, / se 108
poate întâlni totuși una și aceeași religie adevărată.

*) O expresie pentru toate obiectele dorite sau demne de dorit, pe care noi nu le putem nici prevedea, nici determina prin efortul nostru conform legilor experienței; pe care noi, dacă vrem să numim un temei, el nu poate fi altul decât cel al unei providențe binevoitoare.

Este, deci, mai potrivit (conform uzanțelor reale) să se spună: acest om are *credința* aceasta sau aceea (iudaică, mahomedană, creștină, catolică, lutherană) decât: că el are religia aceasta sau aceea. Ar trebui ca această ultimă expresie să nu fie folosită deloc față de publicul larg (în catehisme și predici); căci ea este prea savantă și neinteligibilă pentru el; ceea ce este dovedit de faptul că în limbile moderne nu există pentru ea un cuvânt cu o semnificație asemănătoare. Omul obișnuit înțelege întotdeauna prin ea[446] credința sa ecleziastică, cea care îi parvine prin simțuri, în timp ce interioritatea religiei este ascunsă și depinde de dispoziții morale. Le-am face o cinste prea mare celor mai mulți[447] dacă am spune despre ei: ei mărturisesc că sunt de o religie sau alta; căci ei nu cunosc și nu revendică niciuna; credința ecleziastică statutară este tot ceea ce înțeleg ei prin acest cuvânt. Pretinsele dispute religioase ce au zdruncinat atât de des lumea stropind-o cu sânge nu au fost niciodată altceva decât certuri în jurul credinței ecleziastice, iar oprimatul nu se plângea, ce-i drept, de ceea ce îl împiedica să rămână fidel religiei sale (ceea ce nu poate face nici o putere exterioară), ci de ceea ce nu îi permitea să practice public credința sa ecleziastică.

Atunci când o biserică, care după cum se întâmplă de obicei, se dă ea însăși drept singura universală (cu toate că este întemeiată pe o credință revelată particulară care, fiind istorică, niciodată nu poate fi revendicată de la toți): și astfel îl numește *necredincios* pe cel ce nu recunoaște credința bisericii sale (particulare) și îl urăște din toată inima: cel care se îndepărtează numai în parte de ea (în ceea ce nu este esențial) este pentru ea un *heterodox*, de care cel puțin trebuie să ne ferim, întrucât este molipsitor. Dacă, în cele din urmă, el se recunoaște în această biserică dar, cu toate acestea, se îndepărtează de ea printr-un element esențial al credinței acesteia
108 (și anume ce trece ca atare), el este numit *eretic**), mai ales atunci

---

*) Mongolii numesc *Tibet* (după *Georgii Alphab. Tibet.* pag. 11)[448] *Tangut-Chazar*, adică țara celor care trăiesc în case, vrând astfel să îi deosebească de ei înșiși, care trăiesc în deșert în corturi ca nomazi, de unde a provenit numele de Chazar și din el cel de *eretic*[449], din faptul că aceia[450] aparțin credinței tibetane (practicată de lama),
109 care se acordă cu maniheismul[451] și poate că își are originea acolo, pe care au propagat-o în Europa în decursul invaziilor lor; ceea ce explică, de asemenea, că într-un timp atât de îndelungat, termenii de *Haeretici* și de *Manichaei* au fost luate drept sinonime.

când își propagă heterodoxia, iar ca rebel trece drept mai demn de pedeapsă decât / un dușman exterior, iar biserica il exclude din 109
sânul său printr-o anatemă (asemănătoare celei pronunțate de romani față de cel ce trecea Rubiconul fără asentimentul Senatului), trimițându-l la toți zeii infernului. Pretenția de a admite ca dreaptă credință, în ceea ce privește credința ecleziastică, doar pe cea a îndrumătorilor sau a conducătorilor unei biserici se numește *ortodoxie*, care ar putea fi divizată în ortodoxie *despotică* (brutală) și *liberală*. – Atunci când o biserică își dă credința bisericii sale drept universal obligatorie, ea se numește *catolică*, dar aceea care se apără față de aceste pretenții ale celorlalte (pe care adesea le-ar practica dacă ar putea), trebuie să fie numită *protestantă*: astfel, un observator atent ar găsi mai multe exemple de catolici protestanți și, dimpotrivă, chiar mai multe exemple scandaloase de protestanți anticatolici; primii sunt oameni cu un mod de gândire *extins* (care nu este chiar specific bisericii lor), față de care ultimii au unul foarte *limitat*, ceea ce nu este deloc în avantajul lor.

Credința ecleziastică, are drept interpret suprem credința religioasă pură

Noi am observat că deși o biserică este lipsită de indiciul cel mai important al adevărului său, și anume de revendicarea legitimă a universalității, atunci când este întemeiată pe o credință revelată care, fiind istorică (deși prin Scriptură se difuzează pe larg și se garantează posterității celei mai îndepărtate) nu este capabilă de un mijloc universal convingător: totuși, din cauza nevoii naturale a fiecărui om de a revendica întotdeauna un *suport sensibil*, o oarecare confirmare a experienței și altele pentru conceptele și temeiurile raționale cele mai înalte (de care, într-adevăr, trebuie să ținem seama atunci când avem intenția să *introducem* o credință universală) trebuie să ne folosim de o credință ecleziastică istorică pe care o avem deja în fața noastră.

Dar spre a concilia această credință empirică pe care, după 110
cum se pare, întâmplarea ne-a pus-o în față, cu fundamentele unei credințe morale (fie așadar drept scop, fie doar mijloc auxiliar), revelația care ne-a parvenit trebuie interpretată, adică să găsim semnificației sale generale un sens care să se conformeze regulilor practice universale ale unei religii raționale pure. Latura teoretică a credinței ecleziastice nu ne-ar interesa, așadar, moral dacă nu ar exercita nici o influență asupra îndeplinirii tuturor datoriilor oamenilor ca porunci divine (ceea ce constituie esențialul oricărei religii). Adesea, această interpretare ar putea să ne pară ea însăși forțată față de text (al revelației) și de cele mai multe ori să fie chiar așa în realitate, și totuși ea trebuie, dacă este posibil, să fie preferată unei interpretări literale care, fie că pur și simplu nu conține in sine nimic cu privire la moralitate, fie că acționează cu totul contrar imboldurilor sale+). – Vom găsi de altfel că în acest fel s-au folosit din totdeauna în diversele credințe antice și moderne, extrase

+) Pentru a o ilustra cu un exemplu, să luăm psalmul LIX, V, 11-16[452], în care întâlnim o *rugăciune de răzbunare* ce ne înspăimântă. *Michaelis* (Morala, partea a doua, p. 202) aprobă această rugăciune, la care adaugă: „Psalmii sunt *inspirați*; dacă în acesta se face o rugăciune de pepdepsire, ea nu poate fi nedreaptă, iar *noi nu putem avea o moralitate mai sfântă decât Biblia*". Eu mă refer la ultima expresie și întreb, dacă morala ar trebui să fie interpretată după Biblie sau mai degrabă Biblia după morală? – Fără a il pune[453] in locul celui din N.T.[454] „S-a spus strămoșilor ...ș.a.m.d. Eu însă vă spun vouă: Iubiți-i pe dușmanii voștri, *binecuvântați-i pe cei care vă blestemă* ș.a.m.d."[455]

parțiale din cărți sfinte, iar îndrumătorii poporului, raționali și cu
111 idei bune, le-au interpretat astfel până când au reușit să le pună pe deplin de acord, în conținutul lor esențial, cu propozițiile morale universale ale credinței. Filosofii moralei, la *greci* și ulterior la *romani*, au tratat exact la fel mitologia lor fabuloasă. Ei au mers până într-acolo încât, în cele din urmă, au luat politeismul cel mai primitiv drept o simplă reprezentare simbolică a proprietăților ființei divine unice și au atribuit diferitelor acțiuni vicioase sau chiar și revelațiilor sălbatice, dar totuși frumoase, ale poeților lor un sens mistic[458], conform căruia o credință populară (care nu este înțelept să fie distrusă, pentru că astfel s-ar putea instaura un ateism chiar mai periculos pentru stat) s-ar apropia de o doctrină morală pe înțelesul tuturor oamenilor, singura profitabilă. *Iudaismul* târziu și chiar creștinismul conțin astfel de interpretări, care în parte sunt foarte forțate, dar ambele în vederea unor scopuri fără îndoială bune și necesare tuturor oamenilor. *Mahomedanii* știu foarte bine (după cum arată *Reland*[459]) să atribuie un sens spiritual descrierii paradisului lor, plin de senzualitate, iar *indienii* fac exact la fel în interpretarea *Vedelor* lor, cel puțin partea cea mai luminată a poporului lor. – Dar dacă se procedează astfel fără a lăsa întotdeauna de-o parte sensul literal al credinței populare, este pentru că: mult timp înainte de cea din urmă, în rațiunea umană era ascunsă predispoziția către religia morală, iar primele sale manifestări primitive au fost puse în favoarea serviciului divin, în care scop au dat naștere acestor pretinse revelații, prin care însă,

Luați aminte cât este și acesta de inspirat și poate fi conciliat cu acela, iar eu voi încerca să le pun de acord cu principiile mele morale subzistente prin ele însele (că aici nu trebuie să îi înțelegem[456] corporal, ci prin simbolul acestora, prin dușmanii invizibili mult mai dăunători, și anume înclinațiile rele de care trebuie să ne debarasăm cu totul), iar dacă nu se întâmplă, aș putea să admit: că această poziție nu trebuie înțeleasă într-un sens moral, ci doar conform raportului în care evreii considerau că se află cu Dumnezeu, drept conducătorul lor politic, după cum dealtfel se întâmplă într-un alt pasaj din Biblie, în care se spune: „A mea este răzbunarea; eu mă voi răzbuna, spune Domnul"[457], care de obicei este interpretată ca o interdicție morală a răzbunării personale, cu toate că, într-adevăr, nu exprimă decât legea, valabilă în orice stat, obligându-l pe ofensat să ceară satisfacție tribunalului suveranului, unde dorința de răzbunare a reclamantului nu poate fi considerată ca un drept pe care i-l dă judecătorul de a cere o pedeapsă oricât de dură vrea acela.

neintenționat, în înseși aceste ficțiuni, s-a pus ceva din caracterul originii lor suprasensibile. – De asemenea, nu putem acuza de necinste acest gen de interpretări, pentru că se presupune că nu vrem să afirmăm că sensul pe care noi îl atribuim simbolurilor credinței populare sau, de asemenea, și cărților sfinte, este cel care fusese intenționat, căci lăsând deoparte această problemă, putem admite cel puțin *posibilitatea* ca autorii lor să le fi înțeles astfel. Căci însăși lectura acestei sfinte Scripturi sau interesul față de conținutul său au drept intenție finală să îi facă pe oameni mai buni; dar elementul istoric, care nu contribuie cu nimic la aceasta, este în sine cu totul indiferent, și îl putem trata după cum voim. – (Cel al credinței istorice este „mort în sine"[460], adică pentru sine, considerat ca mărturisire nu conține nimic, nu duce la nimic care, să aibă pentru noi o valoare morală).

Deci, cu toate că o scriere este considerată ca revelație divină, 112
totuși criteriul suprem al acesteia, ca atare, va fi: „orice scriere venită de la Dumnezeu ne este utilă în instruire, pedepsire, transformare ș.a.m.d."[461]; și după cum cea din urmă, și anume transformarea morală a omului constituie scopul propriu al oricărei religii raționale, de asemenea, aceasta va conține principiul suprem al oricărei interpretări a Scripturii. Această religie este „spiritul lui Dumnezeu, care ne călăuzește spre întregul adevăr"[462]. Acesta este însă cel care ne *instruiește* și ne *insuflă* principii ale acțiunii, iar întreaga credință istorică pe care o mai poate cuprinde Scriptura este în totalitate raportată de el la reguli și imbolduri ale credinței morale pure, singurul lucru care constituie religia adevărată în orice credință ecleziastică. Orice cercetare și interpretare a Scripturii trebuie să plece de la principiul că aici trebuie căutat acest spirit, iar „viața eternă nu poate fi aflată aici decât în măsura în care face dovada acestui principiu"[463].

Acestui interpret al Scripturii i se adaugă un altul, dar care îi este subordonat, și anume *exegetul*. Autoritatea Scripturii, care este instrumentul cel mai demn și astăzi singurul din partea cea mai cultivată a lumii, care îi unește pe toți oamenii într-o biserică, constituie credința ecleziastică care, în calitate de credință populară, nu poate fi neglijată, pentru că o doctrină întemeiată doar pe rațiune nu îi pare poporului capabilă să constituie o normă imuabilă, iar

el[464] are nevoie de o revelație divină, în consecință și de o confirmare istorică care să îi ateste autoritatea prin deducerea originii sale. După cum arta umană și înțelepciunea nu pot urca până la cer pentru a îi verifica scrisorile de acreditare care să ateste misiunea legitimă a primului îndrumător, dar care trebuie să se mulțumească, pentru a demonstra că această misiune este istoric demnă de credință, cu indiciile pe care le putem extrage în afară de conținutul său și de felul în care a fost introdusă această credință, adică de informații umane pe care trebuie să le căutăm în timpuri foarte îndepărtate și în limbi actualmente moarte spre a fi demnă de verosimilitatea sa istorică: astfel, *erudiția Scripturii* va deveni necesară pentru a menține autoritatea unei biserici întemeiate pe Sfânta Scriptură, iar nu a unei religii (căci spre a fi universală ea[465] trebuie să se întemeieze întotdeauna doar pe rațiune), totuși, singurul lucru pe care îl stabilește aceasta[466] este că originea acestei biserici nu conține în sine nimic care să facă imposibilă o revelație divină nemijlocită; și aceasta va fi suficientă spre a nu constitui un
113 obstacol pentru cei ce cred că vor găsi în această idee consolidarea credinței lor morale și care, din acest motiv, o acceptă cu plăcere. Dar nu numai *atestarea*, ci și *interpretarea* Sfintei Scripturi necesită, din aceeași cauză, erudiție. Așadar, cel neerudit, care o poate citi[467] doar în traduceri, cum va fi sigur de sensul acesteia? de aceea interpretul, căruia îi este familiar fondul limbii, trebuie să posede, de asemenea, cunoștințe istorice și critice vaste, spre a afla în situația, moravurile și opiniile (credinței populare) epocii de atunci mijloacele prin care să poată deschide calea înțelegerii existenței sociale a bisericii.

Religia rațiunii și erudiția biblică sunt, așadar, proprii interpreți și depozitari competenți ai unui document sfânt. Sare în ochi: faptul că brațul secular nu trebuie să împiedice deloc ca perspectiva și descoperirile din acest domeniu să devină publice, nici să le lege de anumite dogme: căci atunci *laicii* i-ar obliga pe *clerici* să le urmeze opiniile, care totuși nu țin decât de învățământul lor[468]. Căci statul se îngrijește să nu lipsească erudiți care să se bucure de o reputație morală bună, a căror conștiință[469] el le-a încredințat administrarea ființei bisericii în totalitatea sa, spre a face tot ceea ce ține de datoria și competența sa. Dar a le introduce

în școli și a le amesteca în disputele lor (care, cu condiția de a nu se face de la amvon, lasă publicul ecleziastic în deplină pace), este o revendicare pe care publicul nu ar adresa-o fără aroganță legiferatorului, pentru că este sub demnitatea sa.

Dar mai există și un al treilea pretendent la funcția de interpret, care nu are nevoie nici de rațiune, nici de erudiție, ci căruia îi este suficient un *sentiment* interior spre a clarifica sensul adevărat al Scripturii în același timp cu originea sa divină. Desigur că nu putem contesta faptul că „cel ce urmează doctrina sa[470] și *face* ceea ce prescrie ea va afla, cu siguranță, că provine de la Dumnezeu"[471] și, de asemenea, este incontestabil că omul care o citește sau o aude la predică trebuie să simtă impulsul față de acțiunile bune și față de comportamentul onest, care ar trebui să îl trimită către divinitatea acesteia[472]: căci el[473] nu este altceva decât efectul legii morale, care îl umple pe om de un respect interior și, de aceea, el merită să fie considerat ca o poruncă divină /. Dar la 114
fel de puțin pe cât se poate conchide dintr-un sentiment oarecare cunoașterea legilor și că acestea sunt morale, tot la fel de puțin și chiar mai puțin se poate urmări și afla printr-un sentiment indiciul sigur al unei influențe divine nemijlocite: pentru că același efect poate avea mai mult decât o cauză, dar în acest caz are drept cauză doar moralitatea legii (și a doctrinei) cunoscută prin rațiune, și întrucât chiar și în cazul în care această origine nu este decât posibilă, este o datorie de a i-o atribui, dacă nu vrem să deschidem pe larg poarta tuturor fanatismelor și să privăm de demnitate chiar sentimentul moral ne-echivoc, datorită înrudirii care i se atribuie cu toate celelalte sentimente fantastice. – Sentimentul, atâta timp cât legea care îi dă naștere sau care îl orientează este cunoscută anterior, este avut de oameni numai pentru ei înșiși și nu poate fi presupus și la alții, nici recomandat altora drept piatră de încercare a autenticității unei revelații, căci el[474] nu învață absolut nimic și nu conține decât felul în care subiectul este afectat cu privire la plăcerea sau neplăcerea sa, pe care nu se poate întemeia nici o cunoaștere.

Nu există, așadar, nici o normă a credinței ecleziastice decât Scriptura și nici alți interpreți decât *religia rațiunii* și *erudiția biblică* (cerute de elementul istoric al acesteia[475], dintre care doar primul este *autentic* și valabil pentru toată lumea, iar al doilea este

numai *doctrinal* și servește adaptării credinței ecleziastice a unui anumit popor într-un anumit timp, unui sistem determinat și stabil. Cu privire la aceasta nu se poate schimba nimic din faptul că, în cele din urmă, credința istorică nu este doar o simplă credință a exegeților Scripturii și a înțelegerii lor: desigur că aceasta nu îi face o cinste deosebită naturii umane, dar totul poate fi îndreptat datorită libertății publice de gândire, care este cu atât mai îndreptățită cu cât cărturarii își subordonează interpretarea examenului tuturor, și sunt întotdeauna gata să recepteze favorabil felul mai bun de înțelegere mai degrabă decât pot să conteze în deciziile lor pe încrederea existenței sociale[476].

VII

Trecerea treptată a credinței ecleziastice la autocrația credinței religioase pure este apropierea de împărăția lui Dumnezeu

115 Semnul distinctiv al adevăratei biserici este *universalitatea* sa; iar acesta este, la rândul său, indiciul necesității sale și al unei determinabilități posibile de un singur fel. Credința istorică (care se întemeiază pe revelație ca experiență) are doar o valabilitate particulară și anume pentru cei cărora le-a parvenit istoria pe care se sprijină și include, la fel ca orice cunoaștere din experiență, nu numai conștiința că obiectul gândit *ar trebui* să fie astfel și nu altfel, ci doar că în sine el este astfel; prin urmare include totodată conștiința contingenței sale. Deci ea poate fi suficientă credinței ecleziastice (unde pot exista mai multe), dar numai credința religioasă pură este în întregime întemeiată pe rațiune și poate fi recunoscută drept necesară și, în consecință, singura ce desemnează *adevărata* biserică. – Dar cu toate că o credință istorică (conformă limitării inevitabile a rațiunii umane) afectează religia pură ca un fir conducător, având conștiința că nu este decât astfel, iar aceasta, în calitate de credință ecleziastică, conține un principiu care o apropie tot mai mult de credința religioasă pură, pentru ca în cele din urmă să poată face inutil acest mijloc conducător, iar o astfel de biserică poate fi numită întotdeauna cea *adevărată*, dar după cum niciodată nu este posibil ca doctrinele credinței istorice să se afle la adăpost de orice conflict, nu o putem numi decât biserică *militantă*; având totuși perspectiva că va sfârși prin a deveni biserica imuabilă și a uniunii tuturor, biserica *triumfătoare*! Se numește *mântuitoare* credința ce antrenează la fiecare om în parte receptivitatea morală (demnitatea) de a fi în eternitate fericit. Aceasta[477] trebuie, deci, să fie unică și, în pofida diversității de credințe ecleziastice, ea se poate afla la fiecare dintre ele, unde este practicată în raport cu țelul său, care este credința religioasă pură. Dimpotrivă, credința unei religii a serviciului divin este o credință de *sclavi* și de mercenari (*fides mercenaria, servilis*) și nu poate fi considerată mântuitoare, pentru că nu este deloc morală. Căci aceasta trebuie să fie o credință liberă, întemeiată pe dispoziții pure ale inimii (*fides ingenua*). Prima consideră că îl satisface pe Dumnezeu prin acțiuni (ale cultului) care (deși obositoare) nu au totuși în sine valoare morală și nu
116 sunt, prin urmare, altceva decât acte impuse prin teamă / sau speranță, pe care și un om rău le poate îndeplini, în timp ce cealaltă, pentru a reuși, presupune cu necesitate o dispoziție morală bună.

Credința mântuitoare impune două condiții speranței sale de mântuire: una cu privire la ceea ce el însuși[478] nu știe să facă, și anume ca acțiunile sale îndeplinite să devină în mod legitim (în fața unui judecător divin) acțiuni neîndeplinite, cealaltă cu privire la ceea ce poate și trebuie să facă el însuși, și anume să înceapă o viață nouă, conformă datoriei sale. Prima este credința într-o satisfacție (achitarea datoriei noastre, mântuirea, concilierea cu Dumnezeu), cea de-a doua este credința în posibilitatea de a îl satisface pe Dumnezeu prin comportamentul bun pe care îl vom avea în viitor. – Ambele condiții constituie doar o credință și este necesar ca amândouă să fie împreună. Dar nu se poate vedea necesitatea unei asocieri decât dacă admitem că una dintre cele două este derivată din cealaltă și, prin urmare, fie credința în iertarea păcatelor pentru vinele comise are drept efect comportamentul bun conform legii cauzelor morale eficiente, fie această credință în iertarea păcatelor este, dimpotrivă, rezultatul dispoziției veridice și active pe care noi o avem de a ne comporta întotdeauna bine[479].

Aici se dezvăluie, așadar, o antinomie remarcabilă a rațiunii umane cu ea însăși, a cărei rezolvare sau cel puțin dacă aceasta nu ar trebui să fie posibilă, cel puțin să poată fi temporizată, dacă ar trebui ca o credință istorică (ecleziastică) să se suprapună întotdeauna, ca element esențial al celei mântuitoare, peste credința religioasă pură sau dacă, fiind un simplu vehicol, această credință istorică ar putea ca în cele din urmă să se transforme în credință religioasă pură, oricât de îndepărtat ar fi acest viitor.

1. Presupunând: că păcatele oamenilor au fost urmate de o satisfacție, este pe deplin conceptibil că orice păcătos dorește să se raporteze la ea, iar dacă el nu ar avea pentru aceasta decât să *creadă* (ceea ce înseamnă să explice că el ar fi vrut să fi trebuit să aibă parte de ea), nimeni nu ar ezita un moment. Dar nu se întrevede exact felul în care un om rațional, care se știe supus greșelii, ar putea crede cu seriozitate că îi este necesar să creadă în mesajul satisfacției (după cum spun juriștii) și să accepte *utiliter*[480] că pentru a își considera vina ca anulată și extirpată (chiar din rădăcină), un comportament bun, deși până acum nu și-a dat nici cea mai mică / osteneală, trebuie să fie inevitabil consecința acestei 117
credințe și a acceptării binefacerii care îi este oferită. Nici un om

serios nu va lăsa să se nască în el această credință, oricât de mult ar putea iubirea de sine să transforme în speranță simpla dorință a unui bine, în vederea căruia nu se face nimic sau nu se poate face, ca și cum atrași de simplul dor, ceea ce constituie obiectul acestuia[481] s-ar putea face de la sine. Pe acesta noi nu îl putem gândi ca fiind posibil într-un alt fel decât ca omului să îi vină însăși această credință din cer și, prin urmare, ca ceva asupra căruia consideră că nu este obligat să dea seamă rațiunii sale. Dar dacă nu poate sau dacă este prea sincer pentru a simula o astfel de încredere doar ca un mijloc de măgulire, în pofida oricărui respect față de această satisfacție transcendentă, în pofida oricărei dorințe de a putea fi, de asemenea, beneficiarul ei, el nu va putea să nu o considere ca fiind condiționată, și anume de a gândi că trebuie, pe măsura facultății sale, să își transforme comportamentul înainte de a avea cel mai mic temei să spere că un merit atât de mare ar putea veni în avantajul său. – Așadar, dacă cunoașterea istorică a acelui din urmă[482] aparține credinței ecleziastice, primul[483] este o condiție a credinței morale pure, atunci *ar trebui ca aceasta*[484] *să o preceadă pe aceea*[485].

2. Dar dacă omul este corupt de la natură, cum poate el să creadă că se poate strădui după voie să se transforme într-un om nou care să îl satisfacă pe Dumnezeu dacă el – este conștient de greșelile de care s-a făcut vinovat până acum – și dacă se află încă sub puterea principiului rău și dacă nu găsește în el forța suficientă pentru a se comporta mai bine de acum înainte? Dacă îi este imposibil să considere justiția pe care a îndreptat-o contra sa ca reconciliată printr-o satisfacție străină, dacă el însuși nu se poare înfățișa ca regenerat prin această credință astfel încât să poată adopta un comportament nou, care va fi atunci consecința unirii sale cu principiul binelui, pe care el vrea să întemeieze speranța de a deveni un om care să îl satisfacă pe Dumnezeu? - Așadar, credința într-un merit care nu este al său, și prin care el se reconciliază cu Dumnezeu, trebuie să preceadă în el orice strădanie spre opere bune; ceea ce se află în contradicție cu propoziția precedentă. Acest conflict nu poate fi aplanat prin înțelegerea determinării cauzale a libertății ființei umane, adică a cauzelor care fac ca un om să devină bun sau rău, așadar nu poate fi rezolvat teoretic: căci această

problemă / depășește întreaga facultate speculativă a rațiunii noastre. 118
Dar practic, și anume unde nu se pune problema dacă ceva este prim din punct de vedere fizic, ci moral în întrebuințarea liberului nostru arbitru în ipostaza sa liberă, și anume dacă noi trebuie să plecăm de la credință spre ceea ce a făcut Dumnezeu în favoarea noastră sau de la ceea ce trebuie să facem noi spre a deveni demni de binefacerile sale (de orice natură ar fi) nu este nici o îndoială să decidem în favoarea celei din urmă[486].

Așadar, acceptarea primei cerințe a mântuirii, și anume credința într-o satisfacție care o substituie pe a noastră este, în orice caz, necesară doar conceptului teoretic; noi nu ne putem *face conceptibilă*, într-un alt fel, iertarea păcatelor. Necesitatea celui de-al doilea principiu este, dimpotrivă, practică și pur morală: noi nu putem spera, cu siguranță, un alt fel de a ne atribui meritele unei satisfacții străine și de a avea astfel parte de mântuire spre a ne califica, prin eforturile noastre, în vederea îndeplinirii fiecărei datorii umane, ultima[487] trebuind să fie opera propriei noastre aplicații, iar nu o influență străină la care noi suntem pasivi. Căci ultima poruncă [488] este necondiționată și este, de asemenea, necesar ca omul să și-o ia ca maximă drept bază a credinței sale, și anume să plece de la transformarea vieții sale ca de la condiția supremă, singura care îl poate duce spre o credință mântuitoare.

Credința ecleziastică fiind istorică, începe pe bună dreptate cu primul[489]; dar după cum ea nu include decât vehicolul credinței religioase pure (în care se află propriu-zis scopul), trebuie ca ceea ce în aceasta, care este practică[490], să constituie condiția sa, și anume maxima *comportamentului*, să facă începutul, iar cea a *cunoașterii* sau a credinței teoretice să acționeze ca o cauză a confirmării și a împlinirii celei dintâi.

De aici mai putem face observația; că după primul principiu credința (și anume într-o satisfacție într-un substitut) este o datorie pentru om, în timp ce credința într-un comportament bun, fiind determinată de o influență superioară, i-ar fi atribuită prin har. – Conform celui de-al doilea principiu este invers. Căci după el, *comportamentul bun* este condiția supremă a harului, o *datorie* necondiționată, în timp ce satisfacția venită de sus este doar o *problemă de har*. – Primului[491] i se reproșează (adesea nu fără

îndreptățire) *superstiția* serviciului divin, care știe să unească totuși religia cu un comportament pasibil de pedeapsă; celui de-al doilea
119 de a favoriza *necredința naturalistă*, / ce unește un comportament, care de altfel poate fi pe deplin exemplar, cu indiferența sau chiar cu ostilitatea față de orice revelație. – Dar astfel ar fi să tăiem nodul (printr-o maximă practică) în loc să îl rezolvăm (teoretic), ceea ce in problemele religiei este incontestabil permis. – Pentru satisfacerea ultimelor pretenții pot servi următoarele. – Credința vie în prototipul de umanitate (a Fiului lui Dumnezeu) care îl satisface pe Dumnezeu se raportează *în sine* la o idee morală a rațiunii, în măsura în care ea ne servește nu numai drept fir conducător, ci și drept imbold și, în consecință, este tot una dacă se începe cu această credință care este *rațională* sau cu principiul comportamentului bun. Dimpotrivă, credința în același prototip *în fenomen* (în Omul-Dumnezeu), fiind o credință *empirică* (istorică) nu este tot una cu principiul comportamentului bun (care trebuie să fie pe deplin rațional) și ar fi cu totul altceva să începem cu una ca ea+) și de aici să voim să deducem comportamentul bun. Atunci ar avea loc un dezacord între cele două propoziții de mai sus. Numai că în apariția Omului-Dumnezeu nu ceea ce vine de la el și ne cade sub simțuri sau care poate fi cunoscut prin experiență, ci prototipul ce se află în rațiunea noastră este cel pe care noi îl dăm drept suport al celei din urmă[493] (pentru că, atât cât putem percepe în exemplul său, ea este găsită conformă acestuia[494]), propriu-zis ca obiect al credinței mântuitoare, iar o astfel de credință este tot una cu principiul unui comportament care îl satisface pe Dumnezeu. Aici nu sunt, deci, două principii diferite în sine, plecând de la care am merge pe o cale opusă celeilalte, ci una și aceeași idee practică cu care se începe, mai intâi în măsura în care ea ne reprezintă prototipul existent în Dumnezeu și plecând de la el, iar apoi în măsura în care ea ni-l reprezintă ca existent în noi, dar de fiecare dată întrucât ne este reprezentat ca măsură a comportamentului nostru; iar antinomia este, așadar, doar aparentă: pentru că aceeași idee practică

+) Existența unei astfel de persoane[492] trebuie să fie întemeiată pe dovezi istorice.

înfățișată sub diferite raporturi este considerată ca două principii distincte doar dintr-o neînțelegere. – Dar dacă am voi să facem din credința istorică în realitatea unei astfel de apariții[495] manifestată o dată în lume condiția unicei credințe mântuitoare, atunci ar exista incontestabil două principii cu totul diferite / (unul empiric, 120
celălalt rațional), iar asupra acestora s-ar grefa, fie că ar trebui să începem și să sfârșim cu unul sau cu celălalt, un adevărat dezacord între maxime, fără ca nici o rațiune să îl poată aplana vreodată. – Propoziția: Trebuie să credem că a existat o dată un om ale cărui sfințenie și merit au fost atât de mari încât a făptuit îndeajuns atât pentru el (cu privire la datoria sa), cât și pentru toți ceilalți (și a lipsei în îndeplinirea datoriei lor), (despre care rațiunea nu ne spune nimic), spre a spera că nouă înșine ne este posibil ca printr-un comportament bun să putem avea parte de mântuire numai în virtutea acestei credințe, iar această propoziție spune cu totul altceva decât următoarea: trebuie să ne străduim prin toate forțele spre a se naște în noi dispoziția sfântă a unui comportament care să îl satisfacă pe Dumnezeu, spre a putea crede că iubirea pe care acesta o poartă umanității (de care rațiunea ne asigură deja), în măsura în care ea[496] se străduiește prin toate facultățile sale să facă voința sa, va suplini, în raport cu dispoziția bună, imperfecțiunile faptei, de orice fel ar fi. – Primul[497] nu se află în orice facultate umană (chiar și a neeruditului). Istoria ne dovedește că acest conflict între două principii ale credinței a existat în toate formele de religie; toate religiile au avut, așadar, ispășiri, de orice fel ar fi fost. Dar predispoziția morală a fiecărui om nu va întârzia ca, de partea sa, să își facă auzite revendicările. Totuși, din toate timpurile, preoții s-au plâns mai mult decât moraliștii; aceia ridicau glasul (somând autoritățile publice să pună capăt dezordinii) contra abandonării serviciului divin stabilit în vederea reconcilierii poporului cu cerul și a deturnării atenției de la nenorocirile statului; aceștia, dimpotrivă, deplorau declinul moravurilor pe care îl atribuiau cu totul mijloacelor pe care le foloseau preoții spre a îi purifica pe oamenii păcătoși, ceea ce îi permitea fiecăruia să se reconcilieze cu ușurință cu divinitatea, în pofida celui mai primitiv dintre vicii. În fapt, atunci când avem la dispoziție un fond inepuizabil ce servește răscumpărării faptelor comise sau chiar pe cale de a fi comise este suficient spre

a ne elibera de vină (ceea ce, în pofida tuturor revendicărilor conștiinței[498], fără îndoială că ne vom grăbi să o facem), să putem să ne abținem de la intenția comportamentului bun spre a ne elibera de aceea[499]; și astfel nu este ușor să putem gândi alte consecințe ale unei astfel de credințe. Dar dacă însăși această credință ne va fi reprezentată ca și cum ar avea o forță atât de deosebită și o astfel
121 de influență mistică (sau magică) încât, atât cât cunoaștem noi, ar trebui să fie considerată doar ca istorică, ea se va afla totuși în situația, din momentul în care urmează să își asocieze sentimentele pe care le comportă, să îl transforme pe om în întregime din temei, să facă din el un ,om nou): ar trebui ca această credință să fie ea însăși considerată ca un dar ce ne vine nemijlocit din cer (odată cu și prin credința istorică), iar de atunci totul se reduce, în cele din urmă, chiar și calitatea morală a omului, la o decizie necondiționată a lui Dumnezeu: „el se îndură de cine vrea și îl *întărește* pe cine vrea"[500]*) care, luată literal, constituie *salto mortale*[503] al rațiunii umane.

Ea este, deci, o consecință necesară a predispozițiilor noastre fizice și, totodată, a celei morale din noi, unde ultima este fundamentul și totodată interpreta întregii religii, care în cele din urmă se eliberează, în sfârșit, de toate temeiurile determinante empirice, de toate statutele care se întemeiază pe istorie, ceea ce îi unește provizoriu pe oameni prin credința ecleziastică în vederea promovării binelui, dar care se emancipează cu timpul[504], iar religia pură a rațiunii ajunge ea singură să le domine astfel pe toate celelalte[505], „pentru ca Dumnezeu să se afle cu totul în toate"[506]. – Învelișurile în care

*) Ea poate fi explicată pe deplin astfel: nici un om nu poate spune cu certitudine de unde provine faptul că acesta va fi un om bun, iar acela rău (ambele comparativ), întrucât de multe ori predispoziția acestei diferențe pare să țină deja de nașterea lor, și adesea contingențelor vieții nu li se poate sustrage nimeni; la fel de puțin ce va putea deveni el. Prin acestea se exprimă faptul că noi trebuie, deci, să ne lăsăm în seama judecății a-tot-văzătorului, ca și cum înainte de a ne fi născut ar fi fost pronunțată decizia asupra noastră, asigurându-ni-se fiecăruia rolul pe care va trebui să îl jucăm. *Prevederea*, în ordinea fenomenelor, pentru Creatorul lumii pe care noi îl gândim antropomorfic, este totodată o *decizie anterioară*. Dar în ordinea suprasensibilă a lucrurilor, conform legilor libertății, unde timpul nu există, ea[501] este doar o *cunoștință a-tot-văzătoare*, fără să putem explica de ce un om procedează astfel, iar celălalt după principii contrare și, de asemenea, nici cum se poate uni[502] cu libertatea voințelor.

embrionul a luat inițial formă umană trebuie îndepărtate spre a vedea lumina zilei. Legătura tradițici sacre cu anexa sa, statutele și practicile religioase contribuie, la timpul lor, în favoarea serviciului divin, ajungând treptat inutile și în cele din urmă, la vârsta adolescenței, să încătușeze[507]. Atât timp cât „el (specia umană) era copil avea perspicacitatea unui copil" și știa să se alinieze dogmelor
care îi fuseseră impuse / fără acordul său și, de asemenea, își 122
însușise întreaga înțelepciune, și chiar o filosofie pusă în slujba bisericii; „dar odată devenit om el se eliberă de ceea ce este copilăresc"[508]. Diferența umilitoare dintre *laici* și *clerici* dispare, iar egalitatea se naște din adevărata libertate, totuși lipsită de anarhie, căci fiecare se supune legii (non-statutare) pe care, ce-i drept, și-o prescrie el însuși, dar pe care trebuie, de asemenea, să o considere ca pe voința suveranului lumii, care i se revelează prin rațiune, care îi unește, printr-o guvernare comună, pe o cale invizibilă, pe toți oamenii într-un stat, a cărui biserică vizibilă era mai înainte slab reprezentată și în pregătire. – Toate acestea nu sunt de așteptat de la o revoluție (externă) plină de tumult și de violență, supusă pe deplin hazardului împrejurărilor în ceea ce privește efectul său, unde deficiențele care s-ar afla la întemeierea noii constituții vor fi menținute, deși cu regret, timp de secole, pentru că nu li se cunosc remediile sau cel puțin pentru că ar fi imposibil să fie modificate într-un alt fel decât printr-o nouă revoluție (întotdeauna periculoasă). – În principiul religiei raționale pure ca revelație divină (cu toate că nu este empirică) produsă continuu tuturor oamenilor, trebuie să se pună fundamentul acestei treceri la o nouă ordine de lucruri, care este concepută în urma unei reflecții mature, realizându-se puțin câte puțin prin reforme progresive, în măsura în care trebuie să fie o operă umană; căci în ceea ce privește revoluțiile, care pot realiza dintr-o dată acest progres, ele sunt lăsate în seama providenței, fără nici o planificare, în dauna libertății. –

Dar putem spune cu temei: „că împărăția lui Dumnezeu a venit printre noi"[509] numai atunci când principiul trecerii treptate de la credința ecleziastică la religia rațională universală și, astfel, la un stat moral (divin) pe pământ se mărginește să prindă *public* rădăcini în general sau chiar într-un loc: deși venirea reală a acesteia[510] se află încă la o depărtare infinită față de noi. Dat fiind că acest

principiu conține temeiul apropierii continue de această perfecțiune, în el și într-un germene care se dezvoltă și, în consecință, se reproduce din nou (într-un mod invizibil) se află întregul care într-o zi trebuie să lumineze și să conducă lumea. Dar adevărul și binele, care în predispoziția naturală a fiecărui om își află temeiul și deopotrivă înțelegerea ca participare afectivă, odată ce au devenit publice nu încetează să se răspândească în general, datorită afinității naturale
123 pe care o au cu / predispoziția morală a ființelor raționale în genere. Obstacolele pe care cauzele politico-civile le pot pune din când în când extinderii lor, servesc mai degrabă la interiorizarea tot mai mare a uniunii sufletelor[511] în vederea binelui (care, odată ce a căzut sub privirea omului, nu mai părăsește niciodată gândirea sa)*). /

---

123 *) Credinței ecleziastice îi poate fi păstrată, fără a îi elimina sau a îi combate serviciul divin, influența utilă de vehicol, fiind privată, ca iluzie a datoriei serviciului divin, de orice influență asupra conceptului de religie propriu-zisă (și anume morală) și, în acest fel, în pofida diversității felurilor de credință statutară, să stabilească o apropiere între toți adepții săi prin intermediul principiilor religiei raționale unice, în sensul în care îndrumătorii au de explicat toate acele dogme și practici religioase[512]; până la ceea ce poate, cu timpul, când va triumfa adevăratul Iluminism (adică legiferarea rezultată din libertatea morală) să înlocuiască, printr-un acord unanim, formele degradante de credință coercitivă cu o formă ecleziastică conformă demnității unei religii morale, adică forma unei credințe libere. – Concilierea unității credinței ecleziastice cu libertatea în probleme ale credinței ne îndreaptă continuu spre rezolvarea ideii de unitate obiectivă a religiei raționale prin interesul moral pe care ni-l inspiră, dar noi avem puține speranțe să realizăm această conciliere într-o biserică vizibilă, dacă interogăm natura umană asupra acesteia. Este o idee a rațiunii a cărei transpunere într-o intuiție corespunzătoare este pentru noi imposibilă, dar care totuși, ca principiu practic regulativ, are realitate obiectivă spre a influența prin acest scop unitatea religiei raționale pure. Aici se întâmplă la fel ca la ideea politică a unui drept de stat, care ar trebui să se raporteze totodată la un drept internațional universal și *suveran* al popoarelor. Experiența ne refuză aici orice speranță. Se pare că există o tendință a speciei umane (posibil internațională), conform căreia fiecare stat luat în parte, atunci când îi surâde norocul, tinde să le subjuge pe toate celelalte și să întemeieze o monarhie universală[513]; dar când a ajuns la o anumită mărime el se dezmembrează de la sine în state mai mici. Astfel, fiecare biserică existentă emite pretenția semeață de a deveni universală; dar odată ce s-a extins și a devenit dominantă, apare deîndată un principiu al dizolvării și al fuziunii în diferite secte.

*) Fuziunea prea timpurie și de aceea periculoasă a statelor (pentru că ar avea loc înainte ca oamenii să devină moral mai buni) – dacă ne este permis să admitem în această privință o intenție a providenței – este împiedicată mai ales de două cauze puternice, diversitatea limbilor și a religiilor.



Aceasta este, așadar, lucrarea nesesizată de ochiul omului, dar întotdeauna progresivă, pe care o face principiul bun pentru a se constitui în genul uman, ca o existență socială conformă legilor virtuții, o putere și o împărăție ce atestă victoria sa asupra răului și asigură lumii, sub stăpânirea sa, o pace eternă. 124

Secțiunea a doua

Reprezentare istorică a întemeierii treptate a stăpânirii principiului bun pe Pământ

Asupra religiei pe pământ (în sensul cel mai strict al cuvântului) nu se poate revendica nici o *istorie universală* a speciei umane; căci fiind întemeiată pe credința morală pură, ea nu este o stare publică, ci fiecare este el însuși conștient de progresele pe care le-a făcut în aceasta[514]. Credința ecleziastică este, de aceea, singura de la care este posibil să așteptăm o prezentare istorică universală, unde aceasta[515], conform diverselor sale forme în transformare, se compară cu credința religioasă pură, întotdeauna unică și imuabilă. Plecând de la momentul în care cea dintâi[516] își recunoaște public dependența de condițiile limitative ale celei din urmă[517] și de la necesitatea de a se pune de acord cu ea, *biserica universală* se înfățișează ca un stat etic al lui Dumnezeu și se apropie fără încetare, după un principiu bine stabilit, care este unul și același pentru toți oamenii din toate timpurile, de realizarea completă a aceluiași[518]. – Se poate presupune că această istorie nu va fi decât relatarea luptei continue care se duce între credințele serviciului divin și credințele religiei morale, omul fiind înclinat constant să o plaseze mai sus pe prima în calitate de credință istorică, în timp ce cea din urmă nu a renunțat niciodată la pretenția sa față de prima, care îi revine în calitate de singura credință ce convertește sufletele și va sfârși, desigur, prin a o afirma.

Această istorie poate avea unitate numai dacă se va limita la acea parte a speciei umane la care acum predispoziția spre biserica universală se află deja aproape de dezvoltarea sa, pentru că cel puțin ea a pus public problema diferenței dintre credința rațională și credința istorică și a atribuit deciziei acesteia cea mai mare importanță morală; căci / istoria diferitelor popoare[519], care 125
nu sunt unite între ele prin nici o credință comună, nu ar putea garanta unitatea bisericii. Dar acestei unități nu îi putem pune în seamă: faptul că la unul și același popor a luat naștere, la un moment dat, o anumită credință nouă, considerabil deosebită de cea care domina mai înainte; chiar atunci când aceasta[520] inclusese *cauzele ocazionale* ale noii apariții. Căci trebuie să existe o unitate de principiu, pentru ca consecințele diferitelor feluri de credință care s-au succedat să trebuiască să se raporteze la transformările uneia și aceleiași biserici, iar istoria celei din urmă este propriu-zis ceea ce ne preocupă acum.

În această intenție noi nu putem trata decât istoria acelei biserici care, încă de la primele sale începuturi, purta în sine germenele și principiile unității obiective ale credinței religioase adevărate și *universale*, care cu timpul se va apropia tot mai mult. – Mai înainte de toate se observă că: credința *iudaică* nu se află chiar în nici o relație esențială cu această credință ecleziastică, a cărei istorie noi vrem să o luăm în considerație, adică nu oferă prin ea nici o unitate conformă conceptelor, cu toate că aceea[521] a precedat nemijlocit acea biserică (creștină) și a constituit ocazia fizică a întemeierii sale.

Credința iudaică nu este altceva, conform instituirii sale originare, decât un ansamblu de legi doar statutare, pe care s-a întemeiat o constituție de stat; anexele morale care au fost *interpolate* atunci sau ulterior pur și simplu nu fac parte din iudaismul ca atare. Propriu-zis ultimul nu este deloc o religie, ci doar unirea unei mulțimi de oameni care, aparținând aceluiași neam, nu a format o biserică, ci o existență socială doar sub legi politice; mai degrabă acesta[522] *trebuia* să fie un stat laic, astfel încât dacă ar fi fost distrus datorită unor împrejurări nefavorabile, credința politică (care îi aparține esențialmente) să îi rămână întotdeauna, iar într-o zi să se refacă (odată cu venirea lui Messia). Teocrația, care se află la baza acestei constituții de stat (sub forma vizibilă a unei aristocrații a preoților sau a conducătorilor care se lăudau că primesc instrucțiunile nemijlocit de la Dumnezeu), prin urmare numele lui Dumnezeu care, totuși, nu este adorat aici decât ca un regent lumesc, ce nu are nici pretenție asupra conștiințelor, nici de a avea conștiință, nu o va transforma în constituție religioasă. Dovada conform căreia cea din urmă nu a trebuit să fie astfel este clară. În *primul rând*,
126 toate sunt porunci / de un fel pe care și o constituție politică le poate, de asemenea, păstra și impune ca legi coercitive, pentru că se referă doar la acțiuni exterioare, și cu toate că cele zece porunci, chiar dacă nu au putut fi făcute publice, în fața rațiunii ele trec drept etice, iar în acea legiferare ele nu revendică unirea *dispoziției morale* cu urmărirea lor (din care creștinismul va face ulterior operă esențială), ci pur și simplu nu vizează decât respectarea exterioară; prin care se clarifică ceea ce constituie: în *al doilea rând*, toate consecințele îndeplinirii sau încălcării acestor porunci, toate

recompensele sau sancțiunile limitate numai la ceea ce putea participa fiecare pe acest pământ, care nu aveau loc, în cele din urmă, conform conceptelor etice; pentru că posteritatea, de asemenea, trebuia să aibă parte de cele două[523] pentru faptele sau pentru nefăptuirile la care nu luase parte activă, ceea ce fără nici o îndoială că într-o constituție politică constituie un mijloc perspicace de a cultiva supunerea, dar ar fi contrar oricărei echități într-una etică[524]. După cum fără credința într-o viață viitoare nu poate fi gândită nici o religie, iudaismul ca atare, considerat în puritatea sa, nu conține nici o credință religioasă. Aceasta se va consolida mai mult prin observația următoare. Așadar, este dificil să ne îndoim: că evreii, la fel ca alte popoare, chiar și cele mai necultivate, nu au avut și ei o credință într-o viață viitoare, prin urmare cerul și infernul lor; căci această credință, în virtutea predispoziției morale universale a naturii umane, se impune de la sine tuturor. Este, așadar, sigur că în mod *intenționat* legiferatorul acestui popor, chiar dacă este reprezentat ca Dumnezeu însuși, nu a *voit* să țină deloc seama de viața viitoare, ceea ce demonstrează: că el a voit să întemeieze doar o existență socială politică, iar nu una etică; dar a vorbi despre recompensele și pedepsele celei dintâi, care aici în viață nu ar putea fi vizibile prin acea supoziție, ar fi fost un procedeu cu totul inconsecvent și foarte nepotrivit. După cum este, de asemenea, neîndoielnic că evreii și-au făcut ulterior, fiecare pentru sine, o anumită credință religioasă pe care au combinat-o cu articolele celei statutare[525] a lor, iar aceea[526], totuși, nu a făcut niciodată parte integrantă din legiferarea iudaismului. În *al treilea rând*, iudaismul, în loc să constituie o epocă care să aparțină stării de dezvoltare a *bisericii universale* sau ca această biserică să se constituie ea însăși în timpul acestuia, / el excludea mai degrabă din 127
comunitatea sa întreaga specie umană, considerîndu-se ca un popor ales în mod special de Iehovah care le persecută pe toate celelalte popoare și, de aceea, ar fi ostil fiecăruia. În același timp nu trebuie să exagerăm onoarea ce revine acestui popor de a își fi dat drept stăpânitor universal al lumii un Dumnezeu unic, pe care nici o imagine vizibilă nu îl poate reprezenta. Căci doctrina credinței majorității popoarelor merge în aceeași direcție și nu devine suspectă de politeism decât prin *adorarea* anumitor zei inferiori,

subordonați puterii acestuia[527]. Căci un Dumnezeu ce vrea doar supunere față de astfel de porunci, care nu revendică nici un fel de transformare a dispoziției morale nu este propriu-zis acea ființă morală al cărei concept este pentru noi necesar religiei. Aceasta[528] s-ar afla mai degrabă într-o credință în mai multe astfel de ființe invizibile puternice, admițând că un popor le-a gândit astfel încât, în pofida diversității sferelor lor, ele se pun totuși de acord în a nu da satisfacție decât celui ce o merită și se atașează din toată inima virtuții decât să își dedice credința unei ființe unice, care face din cultul mecanic problema principală.

Noi nu putem face ca istoria universală a bisericii, în măsura în care ea trebuie să formeze un sistem, să înceapă cu altceva decât cu originea creștinismului care, constituind o abandonare totală a iudaismului in care a luat naștere, s-a întemeiat pe un principiu cu totul nou, producând o revoluție deplină în doctrinele credinței. Osteneala pe care și-o dau îndrumătorii celei dintâi[529] sau și-au putut-o da la început pentru a stabili un fir conducător între cele două[530], voind să declare că noua credință este doar continuarea celei vechi care conținea, sub formă de modele, toate evenimentele celei dintâi, ne demonstrează cu claritate că ei nu văd sau nu vedeau acolo decât mijlocul cel mai abil de a *introduce* acolo o religie morală pură în locul unui cult vechi cu care poporul era foarte obișnuit, fără ca totodată să îi respingă frontal prejudecățile. Suprimarea ulterioară a semnului corporal distinctiv, ce servea spre a deosebi cu totul acest popor de toate celelalte, ne permite să judecăm că noua credință, nemaifiind legată de statutele celei vechi, nici de statute în general, ar trebui să includă o religie valabilă nu pentru un singur popor, ci pentru întreaga lume.

Deci din iudaism, - nu din iudaismul patriarhal și lipsit de oarecare imixtiuni, ci asociat propriei sale constituții politice (care
128 era deja foarte șubrezită), ci din iudaismul în care se infiltra treptat o credință religioasă datorată doctrinelor morale ce deveniseră treptat publice, într-o situație în care la acest popor de altfel ignorant se interpusese deja multă înțelepciune străină (greacă), care se presupune că a contribuit, de asemenea, făcând să se reveleze în el concepte ale virtuții pe care le-a pregătit în vederea revoluțiilor atrase de povara zdrobitoare a credinței dogmatice, cu ocazia reducerii puterii preoților rezultată din supunerea lor față de

dominarea unui popor ce privea cu indiferență toate credințele celorlalte popoare, - dintr-un astfel de iudaism s-a înălțat, așadar, dintr-o dată creștinismul, dar nu fără să fi fost pregătit. Învățătorul din Evanghelie s-a prezentat ca un trimis al cerului și totodată ca fiind demn de o astfel de misiune, declarând nulă prin ea însăși credința servilă (în zilele de serviciu divin, spovedanii și favoruri), iar cea morală[531], dimpotrivă, ca fiind singura care îi face pe oameni sfinți, „după cât este de sfânt Tatăl nostru care se află în cer"[532], a cărui autenticitate se dovedește prin comportamentul bun și se recomandă drept unica credință mântuitoare, după care el, prin doctrină și suferințe, ca și prin moartea*) sa nemeritată și

*) Odată cu ea ia sfârșit istoria sa publică (care de aceea a putut, de asemenea, să servească în mod universal posterității). Istoria mai secretă, care este ca o anexă ce narează faptele văzute numai de ochii ucenicilor săi, *Învierea* și *Înălțarea* sa (care, luate doar ca idei ale rațiunii, semnifică începutul unei alte vieți și trecerea în lăcașul mântuirii, adică în comuniunea tuturor celor buni) își poate păstra intactă demnitatea istorică și nu poate avea nici o utilitate pentru religia doar în limitele rațiunii. Nu pentru că ea este o relatare istorică (căci la fel este și cea[533] care o precedă), ci pentru că luată literal ea admite un concept, fără îndoială foarte conform modului de reprezentare sensibilă a oamenilor, dar foarte neplăcut rațiunii cu privire la credința sa în viitor, și anume al materialității tuturor ființelor lumii, ca și *materialismul personalității* omului (cel psihologic), care are loc numai cu condiția aceluiași *corp*, ca și al prezenței într-o lume în genere (cel cosmologic)[534], unde conform acestui principiu nu poate fi decât *spațială*[535]: în timp ce pentru ipoteza spiritualității ființelor raționale ale lumii corpul poate rămâne mort pe pământ, iar aceeași persoană să fie totuși vie, după care, de asemenea, omul considerat ca spirit (în calitatea sa ne-sensibilă) poate ajunge la lăcașul mântuirii fără a fi transportat într-un loc oarecare al spațiului infinit ce înconjoară pământul (pe care noi îl numim, de asemenea, cer) este mai favorabilă rațiunii, nu numai din cauza imposibilității de a concepe o materie gânditoare, dar mai ales în virtutea contingenței căreia îi este expusă existența noastră după moarte, când ea trebuie să depindă doar de conservarea unei anumite mase de materie cu o anumită formă, în loc să poată fi gândită permanența unei substanțe simple prin natura sa[536]. – În această ultimă ipoteză (cea a spiritualismului), pe de-o parte rațiunea nu are nici un interes să poarte în eternitate un corp care (când personalitatea are drept suport identitatea aceluia[537] trebuie ca întotdeauna, oricât de purificat ar putea fi, să se compună din aceeași materie ca și cea care formează baza organismului nostru, și pe care în viață el însuși nu a îndrăgit-o niciodată cu adevărat iar, pe de altă parte, ea[538] nu poate concepe felul în care acest pământ calcaros din care se compune el[539] trebuie să constituie cerul, adică o altă regiune a lumii în care se presupune că, în mod similar, alte materii ar putea constitui condiția existenței și conservării ființelor vii.

128

129

în același timp meritorie el a dat în persoana sa un exemplu de prototip, singurul conform tipului de umanitate care îl satisface pe
129 Dumnezeu / și este reprezentat ca întorcându-se la cer de unde venise, lăsând lumii ca moștenire ultima sa voință (la fel ca într-un testament), iar în ceea ce privește forța amintirii meritului său, doctrinei și exemplului, s-ar putea spune, „el rămâne totuși (idealul de umanitate care îl satisface pe Dumnezeu) cu ucenicii săi până la sfârșitul lumii"[540]. – Această doctrină, ce ar avea nevoie de confirmare prin miracole, dacă am avea de-a face oarecum cu o *credință istorică* datorită originii și rangului posibil supranatural al persoanei sale, dar întrucât aparține doar credinței morale ce transformă sufletele, ea se poate dispensa de orice astfel de dovadă a adevărului său, iar într-o carte sfântă se mai adaugă încă miracole și mistere a căror înștiințare este ea însăși un miracol, o credință istorică neadeverindu-se atât prin erudiție, cât poate fi garantată și prin semnificația și sensul său.

Dar oricărei credințe care, în calitate de credință istorică, se întemeiază pe cărți, îi este necesar drept garant un *public cultivat*, în mijlocul căruia să fie posibilă controlarea sa de către autori contemporani, scăpând astfel de bănuiala de complicitate cu primii săi propagatori și putând fi în permanență de acord cu autorii actuali. Credința rațională pură nu necesită, dimpotrivă, o astfel de atestare, ci se demonstrează de la sine. Așadar, în timpul acelei revoluții exista în rândul poporului care îi stăpânea pe evrei și care avea, de altfel, în ținuturile în care se extinsese (poporul roman) deja un public cultivat despre care ni s-a transmis în istoria acelor
130 vremuri, prin raportarea evenimentelor la constituția politică datorită unei serii neîntrerupte de scriitori; de altfel, oricât de puțin s-ar fi interesat acest popor de credințele religioase ale supușilor săi alții decât romani, totuși, cu privire la miracolele care se înfăptuiseră public în rândul lor nu era deloc necredincios; or, contemporanii săi nu le menționează nici pe acestea[541], nici revoluția publică înfăptuită de aceste miracole (în intenție religioasă) în rândul acestui popor supus[542]. Doar târziu, după câteva generații, ei au încercat să realizeze natura acestei transformări a credinței care până atunci le rămăsese necunoscută (cu toate că nu se realizase fără agitație publică), dar fără să se ocupe de istoria primelor sale începuturi[543]

și să o cerceteze în propriile lor anale. De la acestea[544] până la timpul în care creștinismul și-a format el însuși un public cultivat, istoria acestuia este, ca urmare, obscură, iar noi nu știm ce influență a avut doctrina sa asupra moralității coreligionarilor săi, dacă primii creștini au fost, într-adevăr, oameni moral mai buni sau doar oameni obișnuiți. Dar din momentul în care creștinismul însuși a devenit un public cultivat sau cel puțin a început să fie în general, istoria sa sub raportul efectului binefăcător pe care suntem îndreptățiți să îl așteptăm de la o religie morală nu îi servește deloc drept recomandare. – Se poate vedea felul în care fanatismele mistice ale vieții ermiților și călugărilor și exaltarea sfințeniei celibatului au făcut ca un mare număr de oameni să devină inutili în lume; felul în care pretinse miracole au legat poporul cu lanțurile apăsătoare ale superstiției oarbe; felul în care, printr-o ierarhie supărătoare care se impune oamenilor liberi, vocea teribilă a *ortodoxiei* s-a exprimat prin gura interpreților Scripturii, care pretindeau cu îndrăzneală că sunt singurii autorizați, și divizau lumea creștină în părți revoltate datorită opiniilor asupra credinței (în care, dacă nu se recurge la rațiunea pură ca interpretă, este imposibil să se ajungă la un acord unanim); felul în care, în Orient, unde statul s-a ocupat el însuși, în mod ridicol, de statutele credinței clerului și papalității în loc să îi mențină pe aceștia doar în limitele stricte ale unui corp de îndrumători (din care ei sunt întotdeauna tentați să treacă într-unul[545] conducător), felul în care, spune eu, acel stat trebuia să ajungă inevitabil pradă dușmanilor externi care, în cele din urmă, au pus capăt credinței sale dominante; felul în care în Occident, unde credința și-a construit / adevăratul tron independent 131
de puterea laică, un pretins reprezentant al lui Dumnezeu a zdruncinat și a luat forța ordinii civile împreună cu științele (care îi constituiau baza); felul în care cele două părți ale creștinătății au suferit invazia barbarilor, la fel ca plantele și animalele care, bolnave fiind și în pragul dispariției, atrag insectele carnivore, spre a îi pune capăt; felul în care, în cel din urmă[546], conducătorul spiritual i-a guvernat pe regi ca pe copii, lovindu-i cu bagheta magică a excomunicării sale întotdeauna ridicată, i-a târât în războaie externe (în cruciade) întreprinse pentru a depopula o altă parte a lumii, i-a împins să se

lupte între ei, i-a instigat pe supuşi contra autorităţii publice şi a insuflat în sufletul fidelilor ura însetată de sânge de a se ridica contra altor adepţi ce gândesc altfel decât ei, proveniţi dintr-unul şi acelaşi creştinism aşa-zis universal; felul în care aceste disensiuni pe care numai interesul politic le împiedică, chiar şi în zilele noastre, să izbucnească cu putere, îşi au rădăcina ascunsă în principiul unei credinţe ecleziastice ce porunceşte despotic şi provoacă întotdeauna teamă faţă de astfel de excese: - această istorie a creştinismului (care, dat fiind că ea trebuie să se înalţe pe o credinţă istorică, nu va putea fi diferită) concepută dintr-o dată, ca un tablou, ar putea justifica această exclamaţie: *tantum religio potuit suadere malorum!*[547] dacă instituirea acestuia[548] nu ar pune întotdeauna în lumină cu destulă claritate faptul că prima sa intenţie adevărată nu ar fi fost alta decât să introducă o credinţă religioasă pură în care să nu poată exista opinii conflictuale, iar tot acest tumult care a zdruncinat specia umană şi încă o mai divizează, provine dintr-o tendinţă rea a naturii umane, care o face să transforme ceea ce la început trebuia să servească introducerii celei din urmă[549], şi anume să câştige pentru această credinţă nouă naţiunea obişnuită cu vechea credinţă istorică contra propriei sale prejudecăţi, ca urmare a fundamentării unei religii universale a lumii.

Dacă se pune întrebarea: care este cea mai bună epocă dintre toate care, până acum, cuprinde istoria bisericii, eu răspund fără ezitare: *ea este cea actuală*, şi este astfel pentru că poate fi lăsată să îşi dezvolte liber, tot mai mult, germenele adevăratei credinţe religioase, după cum a fost pus în zilele noastre în creştinism doar de către unii, dar totuşi în public, pentru că astfel este de aşteptat să se realizeze nestingherit o apropiere tot mai mare de acea biserică care să îi unească pe toţi oamenii pentru totdeauna, şi care este reprezentarea vizibilă (schema) a unei împărăţii a lui Dumnezeu
132 pe pământ. - /Raţiunea care se desprinde din lucrurile care, conform naturii lor, trebuie să fie morale şi să elibereze sufletele de povara unei credinţe expuse constant liberului arbitru al interpreţilor a impus, în toate ţările continentului nostru, două principii universal admise de către adevăraţii adepţi ai religiei (cu toate că nu în mod public peste tot), *primul* fiind principiul unei *măsuri* corecte în sentinţele asupra tuturor celor numite revelaţie: după care, fiind

dată imposibilitatea în care ne aflăm de a refuza unei cărți al cărei conținut moral este pur divin, *posibilitatea* de a fi considerată în realitate, de asemenea (și anume cu privire la ceea ce este istoric în ea), ca o revelație divină, atât timp cât știm, pe de altă parte, că unirea oamenilor într-o religie nu se poate realiza corespunzător în lipsa unei cărți sacre și a unei credințe ecleziastice care să aibă la bază această carte; fiind dată, în plus, starea actuală a înțelegerii umane, care face dificilă oricărui om așteptarea unei revelații noi introdusă prin miracole, - cel mai rezonabil și mai echitabil este ca această carte care există deja, să fie folosită ulterior drept bază a învățământului ecleziastic și să nu îi fie slăbită valoarea prin atacuri inutile sau îndrăznețe, fără ca de altfel să se impună niciunui om credința în ea drept condiție a mântuirii. *Al doilea* principiu este: că istoria sfântă, întrucât nu are alt scop decât de a fi utilă credinței ecleziastice, nu poate și nu trebuie să își exercite numai prin ea însăși absolut nici o influență asupra adoptării maximelor morale, ci aceasta[550] nu este dată decât pentru prezentarea vie a obiectului său adevărat (virtutea ce tinde spre sfințenie) și va fi întotdeauna învățată și explicată ca având drept scop intențiile morale, iar asupra acestui punct trebuie să se insiste cu grijă și în mod repetat (pentru că omul obișnuit are în el o tendință irezistibilă care îl îndreaptă spre credința pasivă)*), / faptul că adevărata religie nu are nici cunoștința, nici mărturia a ceea ce face Dumnezeu sau a făcut pentru mântuirea noastră, ci de a îndeplini ceea ce trebuie să facem spre a deveni demni de aceasta, ceea ce nu poate însemna niciodată altceva decât ceea ce are o valoare neîndoielnică și *necondiționată* pentru noi și, ca urmare, numai aceasta îl poate satisface pe Dumnezeu, de a cărei necesitate orice 133

---

*) Una dintre cauzele acestei tendințe constă în principiul garantării: care mă face să îmi imputez erorile unei religii în care m-am născut și am fost crescut, a cărei învățătură nu este dependentă de alegerea mea, și pe care eu nu am modificat-o prin propria mea raționcinare, nu a mea însămi, ci a educatorilor mei sau a îndrumătorilor însărcinați cu aceasta: este un temei conform căruia schimbarea publică a credinței unui om nu își găsește cu ușurință aprobarea, căruia i se mai adaugă un alt temei (mult mai profund) cu privire la incertitudinea simțită de fiecare dintre noi asupra religiei corecte (dintre cele istorice)[551], în timp ce cea morală este pretutindeni aceeași, și găsim că nu este necesar să atragem astfel atenția. 132

om poate fi pe deplin conștient fără nici o cunoaștere a Scripturii. – Este de datoria conducătorilor de a nu împiedica difuzarea publică a acestor principii; dimpotivă, se riscă foarte mult în antrenarea propriei responsabilități când se intervine astfel în calea providenței divine, și spre a satisface anumite doctrine ecleziastice istorice care au de partea lor doar cel mult o verosimilitate ce poate fi stabilită de savanți ce exercită presiune asupra conștiinciozității supușilor lor față de tentație, oferindu-le sau refuzându-le anumite avantaje sociale obișnuite distribuite tuturor*), ceea ce fără a pune
134 la socoteală lezarea libertății sacre într-un / astfel de caz, cu greutate poate procura statului cetățeni buni. Care dintre cei ce s-ar oferi să împiedice o astfel de dezvoltare liberă a predispozițiilor divine ce au în vedere binele lumii sau dintre cei care și-o propun, ar consimți, după ce fuseseră sfătuiți asupra conștientizării acestui

---

133 *) Atunci când un guvern nu vrea să ia drept constrângere a conștiinței faptul că le interzice oamenilor doar să își *exprime public* opinia religioasă, pentru că el nu împiedică pe nimeni să *gândească* el însuși în secret ceea ce îi pare a fi bun, de obicei se face haz de aceasta și se spune: că aceasta nu este o libertate acordată de el: pentru că și fără acesta[552] nu l-ar împiedica. Dar ceea ce puterea lumească supremă nu poate, poate totuși cea spirituală: și anume interzicerea gândirii înseși și împiedicarea sa reală; iar o astfel de constrângere, și anume interzicerea gândirii dacă ea este altfel decât se prescrie, poate fi exercitată chiar și asupra conducătorilor săi puternici[553]. – Căci față de tendința pe care o au oamenii spre credința servilă a serviciului divin, pe care ei sunt înclinați nu numai să o pună deasupra celei morale[554] (de a îl sluji pe Dumnezeu prin îndeplinirea datoriilor sale în totalitate) ca fiind mai mare, ci să o considere, de asemenea, singura ce compensează deficiențele celorlalte, este întotdeauna ușor pentru păzitorii dreptei credințe în calitatea lor de păstori de suflete să insufle enoriașilor lor o teroare pioasă față de cea mai mică abatere de la anumite dogme stabilite asupra istoriei și chiar față de orice examinare, astfel încât nimeni nu îndrăznește, chiar și în gândire, să lase vreo îndoială că se ridică în sine contra acestor dogme impuse: ceea ce înseamnă a pleca urechea la spiritul rău. Este adevărat că spre a ne elibera de această constrângere putem numai să *voim* (ceea ce nu este cazul la cea a suveranilor[555], cu privire la depoziția publică); dar chiar acestei voliții i se pune un zăvor interior. Totuși, această oprimare propriu-zisă a conștiinței[556], cu toate că este destul de neplăcută (pentru că duce la ipocrizia interioară) nu este la fel de rea ca frânarea libertății exterioare de credință, pentru că, datorită progresului înțelegerii morale și al conștiinței libertății sale, singurele din care se poate naște adevăratul
/134 respect al datoriei, trebuie să dispară / treptat[557] de la sine, în timp ce cea exterioară[558] se opune oricărui progres înfăptuit liber în comunitatea etică a credincioșilor, care constituie ființa adevăratei biserici și supune forma acelei biserici ordonanțelor politice.

fapt, să dea seama asupra întregului rău ce poate rezulta din lezările sale violente, capabile să oprească, posibil pentru mult timp, progresul către bine pe care îl intenționează stăpânirea lumii, și chiar revenirea pe care o antrenează; cu toate că nici o putere și instituție umană nu o poate suprima vreodată pe deplin.

Împărăția cerurilor va fi, în cele din urmă, cu privire la direcția providenței, reprezentată în această istorie nu numai pe cale de a se apropia, lent în anumite epoci, deși întotdeauna fără încetare, totuși gata de a își face apariția. Ea poate fi explicată ca o reprezentare simbolică, ce are drept scop doar să însuflețească mai mult speranța și curajul și aspirațiile către aceasta[559], profeție care, la fel ca în cărțile sibilinice) în vederea completării acestei relatări istorice, spre a ne zugrăvi înfăptuirea acestei mari transformări a lumii ca pe o împărăție vizibilă a lui Dumnezeu pe pământ (guvernată de reprezentantul și locțiitorul său revenit[560], pentru a ne zugrăvi, de asemenea, fericirea de care ne vom bucura prin el pe pământ, după ce îi va fi separat și izgonit pe rebeli, care vor încerca încă o dată să îi opună rezistență, ca și anihilarea completă a acestor revoltați și a conducătorului lor (în Apocalipsă), astfel încât *sfârșitul lumii* este concluzia istoriei. Învățătorul din Evanghelie nu a arătat ucenicilor săi partea morală, magnifică si înălțătoare a împărăției lui Dumnezeu pe pământ, și anume demnitatea de a fi cetățeni ai unui stat divin, ci el le-a dat indicații asupra a ceea ce aveau de făcut, nu numai pentru a ajunge ei înșiși acolo[561], ci pentru a se uni cu alții ce au aceleași dispoziții și, în măsura posibilului, cu întreaga specie umană. În ceea ce privește fericirea, care formează inevitabil cealaltă parte a dorințelor umane, el îi prevenea: că nu pot conta pe ea în viața lor pământească. / El îi pregătea, mai 135
degrabă, să se aștepte la cele mai mari suferințe și sacrificii: totuși el adăuga uneori (pentru că renunțarea totală la elementul fizic al fericirii omului nu putea fi cerută unui om, atât timp cât există): „bucurați-vă și consolați-vă, căci veți fi răsplătiți pe deplin în cer"[562]. Adaosul interpolat în istoria bisericii, care se referă la destinul viitor și final al acesteia[563], ne-o reprezintă, în cele din urmă, ca fiind *triumfătoare*, adică ca învingând toate obstacolele și ca fiind încununată de fericire chiar și pe pământ. – Separarea celor buni de cei răi, atât timp cât biserica progresează către perfecțiunea sa, nu ar fi compatibilă cu scopul urmărit de ea

(întrucât combinarea amândurora era necesară în parte exact ca piatră de încercare a virtuții celor dintâi[564], în parte pentru a îi elibera prin exemplul lor pe ceilalți de răul lor), ne este reprezentată drept consecința ultimă a întemeierii depline a statului divin; iar aceasta va adăuga ultima dovadă a stabilității acestui stat considerat ca o putere, victoria sa asupra dușmanilor externi, care și ei sunt considerați membri ai unui stat (statul infernal), și care pune capăt vieții de aici, pentru că „ultimul dușman (al oamenilor buni), moartea, este învins"[565], iar din ambele părți, pentru salvarea unora și pentru damnarea altora începe nemurirea, pentru că însăși forma bisericii începe să se dizolve, din faptul că reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, împreună cu toți oamenii pe care i-a ridicat la el, în calitate de cetățeni ai cerului, formează o singură clasă, și pentru că Dumnezeu este astfel totul în tot[566*)].

Această reprezentare a unei narațiuni istorice a lumii de apoi, care ea însăși nu este o istorie, este un ideal frumos al universului convertit, în cele din urmă, în întregime la moralitate, con-
136 form *previziunii* credinței, / datorită instituirii adevăratei religii universale ajunse la perfecțiunea sa, pe care noi nu o *înțelegem* ca o perfecțiune empirică, ci pe care trebuie să o avem întotdeauna *în fața ochilor* pe calea progresului nostru continuu și în apropierea celui mai mare bine posibil pe pământ (unde nu se află nimic mistic, ci toate se raportează natural la calea morală). Apariția Antichristului[567], chiliasmul, previziunea sfârșitului iminent al lumii, pot avea pentru rațiune o bună semnificație simbolică, iar

*) Această expresie poate spune (lăsând de-o parte ceea ce conține misterios, ceea ce depășește în ea toate limitele experienței posibile și se raportează doar la *istoria* sfântă a umanității, ca urmare, fără nici un fel de referire *practică*) decât credința istorică care, în calitate de credință ecleziastică, are nevoie de o carte sacră pentru a servi drept îndrumător al oamenilor, dar care, chiar pentru aceasta, împiedică unitatea și universalitatea bisericii, care va înceta de la sine și va face loc unei credințe religioase pure, ce va străluci deopotrivă pentru toată lumea; în vederea căreia noi va trebui să muncim cu aplicație încă de acum, eliberând constant religia pură a rațiunii de acest înveliș care, pe moment îi este încă indispensabil.

\+ Nu să dispară (căci este posibil ca ea să fie întotdeauna utilă și necesară ca vehicol), ci ca ea să poată dispărea; numai astfel se înțelege că s-a ajuns la fermitatea interioară a credinței morale pure.

cea din urmă[568] ca un eveniment imposibil de prevăzut anterior (cum ar fi sfârșitul vieții, dacă este apropiat sau îndepărtat), reprezentată ca un eveniment ce nu poate fi prevăzut dinainte, exprimă foarte bine necesitatea care se impune tuturor de a fi întotdeauna pregătiți, dar în fapt (atunci când acestui simbol i se atribuie un sens intelectual) necesitatea de a ne considera mereu în realitate ca cetățeni aleși ai unui stat divin (etic). „Când vine, așadar, împărăția lui Dumnezeu?" – „Împărăția lui Dumnezeu nu vine într-o formă vizibilă. De asemenea, nu se poate spune niciodată: privește, este aici sau acolo. *Căci vedeți, împărăția lui Dumnezeu se află în voi înșivă*"[569] (Luca, 17, 21)+).

+) Aici nu este reprezentată, așadar, o împărăție a lui Dumnezeu conformă unei alianțe particulare (nu este mesianică), ci una *morală*[570] (cunoscută doar prin rațiune). Prima[571] (*regnum divinum pactitium*)[572] trebuia să își extragă dovada din istorie și ar putea fi o împărăție *mesianică* conformă *vechii* alianțe sau conformă celei *noi*. Așadar, este remarcabil: că adepții celei dintâi (evreii) s-au menținut ca atare, deși dispersați, în întreaga lume, în timp ce alți credincioși și-au amestecat, de obicei, credința cu credința poporului din rândul căruia s-au răspândit. Acest fenomen pare atât de straniu multora, încât ei nu îl apreciază ca fiind posibil conform cursului naturii, ci ca o instituire extraordinară în vederea unei intenții divine particulare. – Dar atunci când un popor are o religie scrisă (cărți sfinte) și trăiește în mijlocul altuia ce nu are nimic asemănător, ci doar uzanțe (ca în imperiul roman – întreaga lume civilizată de atunci), el nu își amestecă niciodată credința; el își face mai degrabă prozeliți după un timp mai scurt sau mai îndelungat. De aceea evreii, după captivitatea în Babilon, după care, precum se pare, cărțile sfinte au început să facă obiectul lecturilor publice, iar ei[573], începând cu acel moment, nu și-au mai reproșat tendința de a alerga după zei falși; cultura alexandrină în special, care a trebuit să aibă influență asupra lor, le-a putut fi foart favorabilă, spre a da acelora[574] o formă sistematică. Astfel *parții*, adepți ai religiei lui Zoroastru[575] și-au păstrat și ei, în pofida dispersării, credința până acum, pentru că *desturii*[576] lor aveau *Zend-Avesta*[577]. Dimpotrivă, *hindușii* care, sub numele de țigani, s-au răspândit în lung și în lat, nu au fost capabili să își combine credința cu cea a altora, pentru că ei formau drojdia poporului (*paria*, cărora le este interzis / chiar 137
să citească din cărțile lor sfinte). Iar ceea ce evreii înșiși nu au ajuns să realizeze a făcut religia creștină și ulterior mahomedanismul, mai ales prima: căci ele[578] presupun credința iudaică și cărțile sfinte care îi aparțin (deși ultimul[579] le dă drept falsificate). Căci evreii puteau să găsească întotdeauna vechile lor documente la creștinii proveniți din rândul lor, dacă se întâmplă ca de-a lungul peregrinărilor lor abilitatea lor de a citi și, în consecință, plăcerea de a le poseda, putuseră să dispară din mai multe temeiuri, fiindu-le suficientă doar amintirea că odinioară le avuseseră[580].

137 ## *Observație generală*

În toate felurile de credință care se raportează la religie, când se cercetează natura lor intrinsecă, spiritul se lovește inevitabil de un *mistrer*, adică de ceva *sfânt*, pe care fiecare, în parte, îl poate *cunoaște* fără îndoială, dar nu admite *public*, adică nu poate fi comunicat universal. – Ca ceva *sfânt*, el[584] trebuie să fie moral, prin urmare un obiect al rațiunii, care interior, în întrebuințare practică, poate fi cunoscut suficient, dar ca ceva *misterios* el nu este totuși și al rațiunii teoretice: căci atunci el ar trebui să fie comunicabil tuturor și, ca urmare, să poată fi recunoscut exterior și public.

Credința în ceva care trebuie, totuși, să fie considerată în același timp ca un mister sfânt, poate fi înfățișată fie ca *dată de*
138 *divinitate*, / fie ca o *credință a rațiunii pure*. Fără ca totuși să fim constrânși de necesitatea cea mai mare să admitem primul fel[585], noi o vom lua drept maximă pe ultima. – Sentimentele nu sunt cunoașteri și, ca urmare, nu denotă un mister, iar atunci cel din urmă[586] se raportează la rațiune, dar totuși nu poate fi comunicat universal, și astfel fiecare (dacă a existat vreodată) îl are de căutat în propria sa rațiune.

De aceea nu se întâlnesc evrei decât în țările menționate[581], fiind exceptați cei care, într-un număr mic, trăiesc pe coastele Malabarului și acea comunitate din China (și este posibil ca cei dintâi[582] să fi întreținut cu coreligionarii lor din Arabia schimburi comerciale constante), totuși este neîndoielnic faptul că ei nu ar fi trebuit să se răspândească în acele țări bogate, dar după cum nu exista nici o înrudire între credința lor și felurile de credință de acolo, ei au uitat-o pe deplin pe a lor. Întemeierea considerațiilor asupra menținerii poporului evreu împreună cu religia sa în împrejurări atât de nefavorabile este foarte delicată, căci fiecare dintre cele două părți crede că a găsit aici un avantaj. Unii văd în menținerea poporului căruia ei și ai săi îi aparțin faptul că, în pofida răspândirii sale în mijlocul popoarelor atât de diferite, și-a putut păstra vechea credință fără să se combine, dovedește o providență binevoitoare deosebită, care păstrează acest popor pentru a stăpâni, într-o bună zi, pământul; ceilalți văd aici ruine care ne informează asupra faptului că un stat a fost distrus, pentru că se opunea venirii împărăției cerești, iar o providență deosebită are grijă să păstreze întotdeauna intacte, fie pentru a grava mai bine în inimile noastre vechea profeție ce anunța că din acest popor trebuia să apară un Mesia, fie spre a ne da un exemplu de justiție penală aplicată unui popor care se îndărătnicea să facă din același[583] un concept politic, iar nu unul moral.

Este imposibil să decidem *a priori* și obiectiv dacă există astfel de mistere sau nu. Noi trebuie, așadar, să investigăm nemijlocit în interioritatea, în subiectivitatea predispoziției noastre morale spre a vedea dacă acestea se află în noi. Totuși, nu este cazul să trecem în rândul sfintelor mistere *temeiurile* impenetrabile ale moralului care se comunică public, căci cauza lor nouă nu ne este dată, ci numai ceea ce ne este dat spre cunoaștere[587], dar totuși nu este capabil de o comunicare publică. Astfel libertatea, o proprietate de care omul este capabil prin liberul arbitru determinabil necondiționat de legea morală, nu este un mister, întrucât cunoașterea sa poate fi *comunicată* fiecăruia; dar temeiul impenetrabil al acestei proprietăți este un mister, pentru că el *nu* ne *este dat* spre cunoaștere. Dar chiar această libertate este singura care, aplicată obiectului final al rațiunii practice, realizarea ideii de scop final moral, ne duce inevitabil la mistere sacre*). –

Pentru că omul ce are dispoziții morale pure este inseparabil legat de ideea binelui suprem (nu numai sub raportul fericirii care îi aparține, ci și al unirii necesare a oamenilor în vederea întregului 139

*) Astfel, *cauza* greutății universale a întregii materii din lume ne este necunoscută, astfel încât putem întrevedea că nu va fi cunoscută niciodată: pentru că deja conceptul său presupune o forță motrice primă și necondiționată ei înseși. Dar ea nu constituie deloc un mister, ci[588] poate fi înfățișată tuturor, dat fiind că *legea* sa este suficient de cunoscută. Când *Newton*[589] ne-o reprezintă oarecum ca omniprezență divină în fenomen (*omnipraesentia phaenomenon*) ea nu este o încercare de a o explica (căci existența lui Dumnezeu în spațiu conține, așadar, o contradicție), ci este totuși o analogie sublimă, în care este considerată doar unirea ființelor corporale din univers, ce are la bază o cauză necorporală; și s-ar proceda la fel dacă s-ar încerca să se vadă principiul independent ce unește într-un stat etic ființele raționale ale lumii, și astfel să fie explicate cele din urmă[590]. Noi cunoaștem numai datoria care ne îndeamnă spre aceasta[591]; dar posibilitatea efectului intenționat, atunci când noi ne supunem aceleia[592] depășește / granițele întregii noastre înțelegeri. – Există mistere, 139
arcane (*arcana*) ale naturii, pot exista mistere, secrete (taine, *secreta*) ale politicii, care nu *trebuie* recunoscute public; dar ambele *pot* totuși să ne fie cunoscute, dat fiind că se întemeiază pe cauze empirice. Cu privire la cunoașterea a ceea ce este o datorie umană (și anume a moralității) nu poate exista un mister, dar cu privire la cele asupra cărora numai Dumnezeu poate acționa, iar spre a le face noi înșine depășește facultatea și, prin urmare, datoria noastră, poate exista un mister propriu-zis, și anume un mister sfânt al religiei (*mysterium*), despre care ne poate fi util să știm și să înțelegem că există unul ca el, dar nu să îl pătrundem.

scop), dar el însuși nu o poate realiza, cu toate acestea el află că acțiunea în vederea acestuia este o datorie, iar atunci el găsește credința în participarea sau în instituirea unui stăpân moral al lumii ca fiind singura prin care este posibil acest scop, și începând de atunci se deschide în fața sa abisul unui mister, unde noi nu știm ceea ce realizează Dumnezeu aici, dacă în genere putem să îi atribuim *ceva* sau *ce* anume să îi atribuim lui (Dumnezeu) în special, pentru că singurul lucru care ne este cunoscut în fiecare datorie este ceea ce trebuie să facă omul prin el însuși spre a deveni demn de această întregire ce ne rămâne necunoscută sau cel puțin incomprehensibilă.

Această idee a unui stăpân moral al lumii este o sarcină a rațiunii noastre practice. Nu este la latitudinea noastră atât să știm ce este Dumnezeu în el însuși (natura sa), cât ceea ce este el pentru noi ca ființe morale; deși în favoarea acestei raportări noi trebuie să gândim și să admitem natura divină ca fiind necesară în perfecțiunea sa deplină, pentru realizarea voinței sale (de ex. ca fiind permanentă, atotștiutoare, atotputernică etc.), iar în afara acestei relații noi nu putem cunoaște nimic despre el.

Conform acestei necesități a rațiunii practice, adevărata credință religioasă universală este credința în Dumnezeu 1) ca un creator atotputernic al cerului și al pământului, adică în calitate de legiferator moral *sfânt*, 2) în el ca susținător al speciei umane, ca un conducător plin de *bunătate* al oamenilor și protector moral al acelora, 3) în el ca păstrător al propriilor sale legi sfinte, adică în calitate de judecător *drept*.

140 Această credință, pe bună dreptate, nu include nici un mister, pentru că exprimă doar expresia raporturilor morale ale lui Dumnezeu cu specia umană; ea se oferă de la sine oricărei rațiuni umane, ceea ce o face să se întâlnească în religia majorității popoarelor cultivate*).

---

*) În profețiile cărților sfinte asupra sfârșitului lucrurilor se vorbește despre un *judecător al lumii* (propriu-zis acela care îi va recunoaște ca ai săi, îi va lua în stăpânirea sa și vor face parte din împărăția principiului bun) care ne este reprezentat și numit nu ca Dumnezeu, ci ca Fiu al omului. Aceasta pare a indica faptul că *umanitatea însăși*, conștientă de limitele și de imperfecțiunea sa, ar ridica pretenția la alegerea sa; ceea ce ne prevestește o bunătate ce nu va prejudicia totuși justiția. –

Ea se află în conceptul unui popor ca o existență socială, unde o astfel de putere (*pouvoir*) superioară triplă trebuie gândită întotdeauna astfel încât aceasta să fie reprezentată aici numai ca fiind etică, de aceea această calitate triplă a conducătorului moral al speciei umane poate fi gândită ca fiind unită într-una și aceeași ființă, care într-un stat juridico-civil ar trebui să se repartizeze cu necesitate între trei subiecți diferiți+).

Dat fiind că totuși această credință, care a purificat de antropomorfisme dăunătoare raportul oamenilor cu ființa supremă în favoarea religiei în genere și a făcut-o conformă moralității autentice a unui popor al lui Dumnezeu, a fost prezentată public în lume mai întâi numai într-o doctrină asupra credinței (a creștinismului): și astfel putem numi recunoașterea sa drept revelație a ceea ce până atunci era numit de către oameni mister din propria lor vină. 141

Dimpotrivă, judecătorul oamenilor în dumnezeirea sa, adică reprezentat ca (Sfântul Duh) vorbind conștiinței[593] noastre prin legea pe care noi o recunoaștem ca sfântă și prin propria noastră responsabilitate nu poate fi gândit decât ca judecând conform rigurozității legii, pentru că noi înșine pur și simplu nu știm cât din partea bună a imperfecțiunii noastre ni s-ar putea pune în seamă, noi nu avem în fața ochilor decât încălcarea noastră însoțită de conștiința libertății noastre și pe deplin vina rezultată din lezarea datoriei, și astfel noi nu avem nici un temei să presupunem bunătate în sentința judecătorească asupra noastră.

+) Nu putem indica pe deplin temeiul pentru care atât de multe popoare antice au putut cădea de acord asupra acestei idei, dacă nu vrem să gândim că ea se află în rațiunea umană universală, care apare în guvernarea unui popor și (prin analogie cu ea) in cea a lumii. Religia lui *Zoroastru* avea aceste trei persoane divine: Ormuzd, Mithra și Ahriman, cea *hindusă*: Brahma, Vishnu și Shiwa (numai cu deosebirea că *aceea*[594] face din a treia persoană nu numai autorul *răului* în măsura în care el este o pedeapsă, ci chiar al *răului-moral*, pentru care omul va fi pedepsit, dar *aceasta*[595] il reprezintă ca judecând și aplicând pedeapsa). Cea *egipteană* i-a avut pe ai săi *Phtha*, *Kneph* și *Neith* care, atât cât obscuritatea informațiilor referitoare la cele mai vechi timpuri ale acestui popor ne lasă să întrezărim, trebuia să reprezinte primul spiritul distinct de materie, ca un *Creator al lumii*, cel de-al doilea principiu bunătatea fondatoare și *conducătoare*, cel de-al treilea înțelepciunea care o limitează pe aceea[596], adică *justiția*. Cea *gotică* i-a adorat pe al său *Odin* (părintele lumii), pe a sa *Freya* (și *Freyer*, bunătatea) și / *Tor*, Dumnezeul care judecă (și pedepsește). Chiar și *evreii* par să fi preluat aceste idei în ultima perioadă a constituției lor ierarhice. Căci și acuzația fariseilor, după care Christos s-a numit *Fiul lui Dumnezeu*, nu pare să dea o pondere deosebită[597] doctrinei după care Dumnezeu are un Fiu, ci numai aceleia că *el* a voit să fie acest Fiu al lui Dumnezeu. 141

În aceasta[598], așadar, ni se spune în *primul rând*: că legiferatorul suprem ca atare nu trebuie luat drept milostiv și, în consecință, *îngăduitor* (*indulgent*) față de slăbiciunea umană, nici *despotic*, care ar porunci pur și simplu conform dreptului său nelimitat, iar legile sale nu trebuie să ni le reprezentăm ca arbitrare, neînrudite deloc cu conceptele noastre de moralitate, ci ca legi ce se raportează la sfințenia omului. În *al doilea rând* nu trebuie să facem ca binele său să constea din *bunăvoință* necondiționată față de creaturile sale, ci să considere aici mai întâi calitatea morală prin care aceste creaturi îl puteau *satisface*, pentru ca numai atunci să întregească incapacitatea în care se află de a îndeplini ele insele această condiție. În *al treilea rând* nu ne putem reprezenta justiția sa ca fiind însoțită de *bunătate* și de *milă* (ceea ce include o contradicție), și mai puțin ca exercitând cu toată rigurozitatea *sfințenia* legiferatorului (în fața căruia nici un om nu este corect), ci doar ca o limitare a bunătății, condiția acesteia fiind acordul oamenilor cu legea sfântă, în măsura în care ei au putut, în calitate de *copii ai oamenilor*, să se conformeze exigențelor celei din urmă[599]. – Într-un cuvânt: Dumnezeu vrea să fie slujit printr-o calitate morală triplă specific diferită, pentru care denumirea de personalitate distinctă (nu fizic, ci moral) a uneia și aceleiași ființe nu este o expresie adecvată, iar simbolul credinței sale exprimă totodată întreaga religie morală pură care, in lipsa acestei distincții, ar risca, în virtutea tendinței omului, să gândească divinitatea ca
142 pe un conducător uman / (pentru că în guvernarea sa, de obicei această calitate triplă[600] nu este separată, ci adesea este combinată sau confundată într-o credință servilă și antropomorfică.

Dar dacă exact aceeași credință (într-o divinitate trinitară) nu ar fi fost doar reprezentarea unei idei practice, ci a uneia ce trebuia să reprezinte ceea ce este Dumnezeu în sine insuși, atunci ea ar fi fost un mister ce ar fi depășit toate conceptele umane și, ca urmare, ar fi incapabilă să admită o revelație pentru capacitatea umană de înțelegere și, din acest punct de vedere, s-ar putea spune că această credință este un mister. Credința în același[601], ca extindere a cunoașterii teoretice a naturii divine, ar fi doar mărturisirea unui simbol antropomorfic al credinței ecleziastice, cu totul neinteligibil pentru om, iar dacă am intenționa să il înțelegem nu ar aduce nici

cel mai mic avantaj transformării morale. – Numai ceea ce poate fi înțeles și pătruns pe deplin într-o raportare practică, dar care în intenție teoretică (în vederea determinării naturii obiectului în sine) depășește toate conceptele noastre, este mister (sub un raport) și poate fi totuși (sub altul) revelat. De ultimul fel este cel de mai sus, care poate fi divizat în alte trei mistere pe care propria noastră rațiune ni le revelează nouă înșine:

1. Cel al *vocației* (oamenilor ca cetățeni ai unui stat etic). – Noi nu putem gândi într-un alt fel supunerea universală *necondiționată* a omului față de legiferarea divină decât în măsura în care noi ne considerăm, în același timp, în calitate de *creaturi* ale sale[602]; tot astfel, Dumnezeu nu poate fi considerat ca autor al tuturor legilor naturii decât în măsura în care el este creatorul lucrurilor naturii. Dar pentru rațiunea noastră este pur și simplu inconceptibil felul în care ființele au trebuit să fie *create* în vederea întrebuințării libere a forțelor lor: căci conform principiului cauzalității noi nu putem atribui unei ființe considerată creată un alt temei intern al acțiunilor sale, decât acela pe care i l-a imprimat cauza sa eficientă, prin care (așadar, printr-o cauză externă) să fie determinată orice acțiune a aceleiași, prin urmare această ființă nu ar fi ea însăși liberă. Astfel, legiferarea divină, sfântă și, prin urmare, corespunzătoare doar ființelor libere, nu se unește cu conceptul unei creații a acestora conform înțelegerii rațiunii noastre, ci pe acelea trebuie să le considerăm deja ca ființe libere existente, care nu sunt capabile de creație datorită dependenței lor naturale, / 143
ci doar a unei constrângeri pur morale, posibilă conform legilor libertății, adică a unei vocații către calitatea de cetățean al unui stat divin. Astfel, vocația în vederea acestui scop este, moral, pe deplin clară, dar în vederea speculației, posibilitatea celui ce are o astfel de vocație este un mister impenetrabil.

2. Misterul *satisfacției*. Omul, după cum îl cunoaștem, este corupt și în nici un caz nu se conformează de la sine acelei legi sfinte. Totuși, atunci când bunătatea lui Dumnezeu l-a chemat către existență, adică să existe într-un fel deosebit (ca membru al împărăției cerești), el trebuie să dispună de un mijlolc prin care să suplimenteze lipsa aptitudinilor necesare îndeplinirii propriei sale sfințenii. Dar aceasta este contrară spontaneității (care se

presupune oricărui bine sau rău moral pe care omul le poate avea în sine), conform căreia[603] un astfel de bine trebuie să provină din el însuși și nu dintr-un altul, spre a trebui să îi poată fi atribuit. – Ca urmare, atât cât rațiunea poate întrevedea, este imposibil să fie înlocuit de un altul, care să îi dea excedentul comportamentului său bun și să îi transmită meritul său; sau dacă se admite aceasta este necesar să îl *acceptăm* numai în intenție morală; căci pentru ratiocinare el este un mister impenetrabil.

3. Misterul *alegerii*. Dacă, de asemenea, acea satisfacție printr-un substitut este admisă ca posibilă, totuși acceptarea moral-credincioasă a acesteia rămâne o determinare a voinței către bine, ceea ce presupune în om o dispoziție care să îl satisfacă pe Dumnezeu care, dată fiind corupția sa naturală, nu o poate produce din sine. Dar că în el trebuie să acționeze un *har*[604] ceresc, ce nu se dă după meritul operelor, ci se acordă omului doar printr-o *decizie* necondiționată, iar altora li se refuză, iar o parte a speciei noastre va fi destinată dinainte fericirii, iar alta unei eterne reprobări, pe de altă parte nu dau nici un concept asupra unei justiții divine, ci care trebuie să fie raportate în orice caz la o înțelepciune a cărei regulă este pentu noi pur și simplu un mister.

Asupra tuturor acestor mistere, așadar, în măsura în care se referă la istoria morală a vieții fiecărui om: și anume, cum se face că în lume există un bine sau un rău moral în genere, iar (dacă ultimul[605] se află în toți și în orice timp) cum se poate ca din ultimul să provină totuși primul[606] și să fie pus într-un
144 om oarecare sau de ce, dacă *aceasta* / are loc pentru unii, alții sunt excluși de aici – Dumnezeu nu ne-a revelat și nu ne mai poate revela, pentru că totuși noi nu l-am *înțelege*[+)].

+) De obicei noi nu avem nici o ezitare să presupunem credința în mistere la cei ce își fac ucenicia în religie, pentru că noi nu le *concepem*, adică nu putem înțelege posibilitatea obiectului lor și am putea fi îndreptățiți la fel de puțin să refuzăm admiterea lor, cum ar fi capacitatea de reproducere a materiei organice, pe care nici-un om nu o concepe și, de aceea, nu poate respinge admiterea sa, deși aceasta rămâne pentru noi și trebuie să rămână un mister. Dar *înțelegem* totuși pe deplin ce vrea să spună această expresie și avem un concept empiric asupra obiectului, având conștiința că în el nu se află nici o contradicție.

Ar fi ca și cum, dacă noi am voi să *explicăm* și să *facem conceptibile* cele ce i se întâmplă omului prin libertatea sa, asupra cărora Dumnezeu ne-a revelat voința sa prin legea morală ce se află în noi, dar *cauzele* în virtutea cărora o acțiune liberă are loc sau nu are loc pe pământ le-a lăsat în acea obscuritate în care trebuie să rămână pentru investigația umană tot ceea ce trebuie înțeles ca istorie, conform legii cauzelor și efectelor++), deși provine din libertate. Cu privire la regula obiectivă a comportamentului nostru, toate cele de care avem nevoie ne sunt revelate suficient (prin rațiune și Scriptură), iar această revelație este totodată inteligibilă oricărui om.

Faptul că omul este chemat prin legea morală spre o viață bună, că datorită respectului inalterabil față de aceasta[610] care se află în sine, el poate face îndeajuns în vederea promisiunii după care putem acorda încredere acestui spirit bun și nutri speranța de a ajunge într-un fel să il satisfacem, deși în cele din urmă trebuie să conciliem ultima așteptare[611] cu porunca strictă a celei
dintâi[612] /, după cum se cere să se dea seamă unui judecător, 145
trebuind să le dovedim cu fermitate: rațiunea, inima și conștiința[613] ne învață aceasta și ne îndreaptă către ele. Ar fi exagerat să pretindem să ni se dezvăluie mai mult, iar dacă aceasta ar trebui să aibă loc, noi nu ar trebui să o considerăm o nevoie umană universală.

Dar deși marele mister în care sunt cuprinse într-o formulă toate cele menționate pot fi făcute inconceptibile fiecărui om prin rațiunea sa ca idee religioasă necesară practic, totuși trebuie să spunem că spre a deveni fundamentul moral al religiei, mai ales al celei publice, el a fost revelat mai întâi doar atunci când a fost

---

Despre fiecare mister propus credinței putem revendica, pe bună dreptate, *înțelegerea* a ceea ce exprimă aceeași[607]; ceea ce nu se întâmplă atunci când cuvintele din care se compune sunt înțelese *în parte*, adică acestora li se asociază un sens, ci toate cele care sunt cuprinse într-un concept trebuie să mai primească un sens, iar nu să îl golească aproximativ de orice gândire. - Atunci când în ceea ce le privește[608] nouă nu ne lipsește dorința serioasă, nu putem gândi că Dumnezeu ar putea să ne lase să ajungem prin *inspirație* la deplina lor cunoaștere; căci aceasta[609] nu ne poate fi în nici un fel inerentă; pentru că natura intelectului nostru este incapabilă de aceasta.

++) De aceea, sub raport practic (când este vorba de datorie) noi înțelegem 144
foarte bine ce este libertatea, dar în intenție teoretică, în ceea ce privește cauzalitatea acesteia (oarecum natura sa) noi nu putem gândi fără contradicție voirea înțelegerii sale.

învățat *public* și a devenit simbolul unei epoci religioase cu totul noi. *Formulele solemne* cuprind, de obicei, numai pentru cei ce aparțin unei asocieri deosebite (ai unei secte sau existențe sociale) propriul lor limbaj, determinat, adesea mistic, neinteligibil tuturor, care ar trebui să fie folosit, de asemenea, în mod natural din respect) doar spre a evidenția o acțiune solemnă (de ex. la primirea de membri ai unei societăți ce vrea să se diferențieze de altele). Țelul cel mai înalt de perfecțiune morală al creaturilor finite, pe care niciodată oamenii nu îl pot atinge pe deplin, este iubirea față de lege.

Conform acestei idei, în religie există un principiu al credinței: „Dumnezeu este'iubirea"[614]; în el poate fi înfățișat cel ce iubește (cu iubirea *satisfacției* morale față de oameni atunci când ei se conformează legii sale sfinte), *Tatăl*; ulterior în el putem înfățișa, în măsura în care se manifestă în ideea sa ce cuprinde totul, prototipul de umanitate creat de el însuși și iubit de el, pe *Fiul* său: în cele din urmă putem, de asemenea, în măsura în care el face ca această satisfacție să se limiteze la condiția acordului oamenilor cu condiția acelei iubiri a satisfacției, iar el dovedește astfel o iubire întemeiată pe înțelepciune, să îl *adorăm* ca pe *Sfântul Duh**);
146 /dar într-adevăr el nu poate fi *invocat* în atât de multe personalități
147 (ceea ce ar indica o diversitate de ființe, pe când el este / întotdeauna numai unul și același obiect), dar desigur în numele obiectului pe care el însuși îl adoră și iubește mai presus de toate și cu care noi avem dorința, ca și datoria, de a rămâne uniți moral.

---

145 *) Acest spirit, datorită căruia iubirea lui Dumnezeu ca mântuitor (propriu-zis iubirea pe care i-o purtăm și noi prin reciprocitate) se unește cu teama față de Dumnezeu ca legiferator, adică unește condiționatul cu condiția, și care poate fi deci reprezentat ca „provenind din amândouă" este, în afară de faptul că „el ne conduce constant către adevăr"[615] (respectarea datoriei), el este totodată și propriul judecător al oamenilor (în fața conștiinței[616] lor). Căci judecarea poate fi luată într-o dublă semnificație: fie asupra meritului sau a absenței sale, fie asupra vinovăției sau a nevinovăției cuiva. Dumnezeu considerat ca *iubire* (în Fiul său) îi judecă pe oameni astfel
146 încât dacă în afara vinovăției le mai poate rămâne un merit, / atunci sentința sa este: *demn* sau *nedemn*. Iar el îi separă, ca fiind ai săi, pe cei în contul cărora poate fi trecut unul ca acesta[617]. Ceilalți pleacă cu mâna goală. Dimpotrivă, sentința judecă-

În rest, mărturisirea teoretică a credinței naturii divine în această calitate triplă aparține doar simplei formule clasice a unei credințe ecleziastice, spre a o deosebi de alte feluri de credință ce provin din surse istorice, și foarte puțini oameni sunt capabili să îi asocieze un concept clar și determinat (care să nu fie expus nici unei

---

torului după *justiția* (a aceluia care este numit propriu-zis judecător și poartă numele Sfântului Duh) ce îi vizează pe cei în seama cărora nu poate fi trecut nici un merit: *vinovat* sau *nevinovat*, adică condamnare sau achitare. – *Judecarea* în primul caz semnifică *separarea* merituoșilor de cei nemerituoși, ambii pentru un premiu (mântuirea). Prin *merit* aici nu se înțelege o superioritate morală în raport cu legea (cu privire la care nu poate exista niciodată un exces al îndeplinirii datoriei peste obligația noastră), ci în comparație cu alți oameni, în raport cu dispozițiile lor morale. *Demnitatea* are întotdeauna doar o semnificație negativă (nu-nedemn), și anume a receptivității morale față de o astfel de bunătate. – Cel care judecă deci în prima calitate (ca arbitru) face o judecată de alegere între *două* persoane (sau partide) ce concurează pentru un premiu (mântuirea); dar cel care acționează în cea de-a *doua* calitate (judecătorul propriu-zis) pronunță, cu privire la *una și aceeași persoană*, sentința dată în fața unui tribunal (al conștiinței[618]), care decide între acuzator și avocat. – Dacă se admite că este posibil, deși toți oamenii poartă vina păcatului, ca unora dintre ei să li se poată recunoaște totuși un merit: atunci intervine sentința *judecătorului din iubire*, în lipsa căreia ar fi dată o *judecată de respingere* ce ar fi urmată (pentru că omul a căzut acum în mâinile judecătorului conform justiției) de *sentința de condamnare*, consecința sa inevitabilă. – În acest fel, în opinia mea se poate ca între aceste două propoziții să pară că există un dezacord: „Fiul va veni să îi judece pe vii și pe morți"[619] și pe de altă parte: „Dumnezeu nu l-a trimis în lume să judece lumea, ci pentru ca prin el ca să se mântuiască" (Evanghelia Sf. Ioan, III, 17)[620] pot fi conciliate și puse de acord cu acest pasaj în care se spune: "Cel ce nu crede în Fiu *este deja* judecat" (v. 18)[621], și anume prin acel spirit despre care[622] se spune: „el va judeca lumea pentru păcat și în numele dreptății"[623]. – Grija scrupuloasă pe care eu o am în stabilirea unor astfel de distincții doar pe terenul rațiunii, pentru care sunt făcute, într-adevăr, aici ar putea fi luată cu ușurință drept o subtilitate inutilă și plictisitoare; iar aceasta s-ar întâmpla și dacă cu aș face-o în vederea investigării naturii divine Dar se știe că oamenii, în problema religiei lor, sunt înclinați constant să se îndrepte spre bunătatea divină, datorită greșelilor pe care le-au comis și totodată ei nu se pot eschiva de la justiția sa, dar este o contradicție să admitem în una și aceeași persoană un *judecător* plin de *bunătate*, și se vede cum, chiar și din punct de vedere practic, conceptele lor de mai sus trebuie să fie foarte nesigure și neconcordante între ele și, ca urmare, este de o mare importanță practică refacerea și determinarea lor exactă.

neînțelegeri), iar explicarea sa revine mai mult îndrumătorilor care (ca interpreți filosofici și savanți ai unei cărți sfinte) întrețin relații spre a se pune de acord asupra sensului pe care să i-l acorde, căci nu totul ține de capacitatea obișnuită de înțelegere și nu răspunde necesității acestui timp, pe când după credința doar literală, adevărata dispoziție religioasă este mai degrabă coruptă în loc să fie transformată.

Partea a patra

Teoria filosofică a religiei

Despre serviciul divin și despre pseudo-serviciul divin sub stăpânirea principiului bun sau despre religie și cler

Este deja un început al stăpânirii principiului bun și un semn că „împărăția lui Dumnezeu a venit printre noi"[624] când, de asemenea, se începe doar cu difuzarea *publică* a principiilor constituției acesteia; căci în lumea inteligibilă ea[625] există deja, deîndată ce au prins rădăcini, în mod universal, temeiurile, singurele care o pot înfăptui, cu toate că dezvoltarea deplină a apariției sale în lumea sensibilă este încă amânată într-o depărtare inaccesibilă. Noi am văzut că unirea într-o existență socială etică este o datorie de un fel special (*officium sui generis*), și dacă din faptul că fiecare își îndeplinește datoria particulară se poate conchide foarte bine de aici un *acord accidental* al tuturor în vederea binelui comun, fără să fie nevoie pentru aceasta de o instituire particulară, și totuși nu este cazul ca acel acord să fie sperat de la toți, și mai puțin să li se dea drept preocupare specială să se unească între ei în vederea aceluiași scop de urmat și să întemeieze o *existență socială* sub legi morale, spre a respinge în totalitate și, ca urmare, cu mai multă forță, asalturile principiului rău (căruia, în parte, oamenii nu sunt decât prea înclinați să îi servească drept instrumente). – De asemenea, noi am văzut că o astfel de existență socială, ca o *împărăție a lui Dumnezeu* este instituită de om doar prin *religie* și, în cele din urmă, aceea va fi reprezentată public sub forma sensibilă a unei *biserici* / (care va fi revendicată de o *existență socială*), pe care oamenii sunt obligați să o constituie, căci organizarea sa este o operă care le-a fost lăsată în grijă și care poate fi cerută de la ei. 151 152

Dar constituirea unei biserici ca o existență socială conformă legilor religiei pare să necesite mai multă înțelepciune (atât sub raportul înțelegerii, cât și al dispoziției bune) decât este cazul să se aștepte, într-adevăr, de la oameni, totuși, se pare că binele moral intenționat de această instituire trebuia să fie deja *presupus* în ei in acest scop. În fapt este, de asemenea, o expresie lipsită de sens că *oamenii* trebuiau să *instituie* o împărăție a lui Dumnezeu (după cum se spune, pe bună dreptate, că ei ar putea să o instituie pe cea a unui monarh uman); Dumnezeu trebuie să fie el însuși autorul

împărăției sale. Numai că noi nu știm ceea ce face Dumnezeu nemijlocit spre a transpune în realitate ideea unei împărății ai cărei cetățeni și supuși suntem noi, conform destinației morale pe care o aflăm în noi, dar noi știm bine ce trebuie să facem noi pentru a deveni membrii ai acesteia[626], iar această idee, ce poate fi trezită de rațiune sau de Scriptură și făcută *publică* speciei umane, ce ne va obliga totuși să organizăm o biserică care, în ultimul caz, îl va avea pe Dumnezeu însuși ca întemeietor și, în consecință, drept autor al *constituției*, dar în care oamenii, totuși, ca membri și cetățeni liberi ai acestei împărății sunt, în orice caz, autorii *organizării*; pentru că cei dintre ei care, conform celei din urmă, se ocupă de administrarea problemelor sale publice constituie *administrația* sa, sunt oficialii bisericii, în timp ce toți ceilalți colectivitatea supusă legilor sale, constituie *comunitatea*.

O religie pură a rațiunii, ca o credință religioasă publică admite doar ideea unei biserici (și anume a uneia invizibile) și numai cea vizibilă, care se întemeiază pe dogme, necesită și este capabilă să își primească organizarea de la oameni: în consecință, oficierea[627] sub stăpânirea principiului bun în cea dintâi[628] nu poate fi considerată ca serviciu divin al bisericii, iar acea religie nu
153 are slujitori legali ca *funcționari* / ai unei existențe sociale etice; fiecare membru primește aici ordinele sale direct de la legiferatorul suprem. Dar după cum noi, totodată, cu privire la toate datoriile noastre (pe care trebuie să le privim, de asemenea, ca porunci divine) ne aflăm constant în serviciul lui Dumnezeu, și astfel *religia pură a rațiunii* îi va avea pe toți oamenii ce gândesc bine drept *slujitori* ai săi (fără să îi aibă drept *funcționari*; de aceea ei nu vor putea fi numiți slujitori ai unei biserici (și anume ai uneia vizibile, singura în discuție aici). – Pentru că orice biserică întemeiată pe legi statutare poate fi biserica adevărată numai dacă include un principiu ce o apropie constant de credința rațională pură (de aceea, atunci când este practică constituie propriu-zis religia în orice credință), credința ecleziastică putând deveni cu timpul inutilă (tot ceea ce este istoric în ea), în aceste legi și în funcționarii bisericii care se întemeiază pe ele, totuși noi putem judeca un *serviciu divin* (*cultus*) al bisericii, dacă învățăturile lor și dispozițiile pe care le iau vizează constant acest scop final (al unei credințe religioase

publice). Contrar lor sunt slujitorii unei biserici care nu le iau deloc în considerație, ci mai degrabă declară condamnabilă maxima ce îndeamnă la apropierea continuă de aceasta, explicând că atașamentul față de latura istorică și statutară a credinței ecleziastice este singurul lucru mântuitor, pe bună dreptate poate apăsa asupra lor acuzația de pseudo-serviciu divin al bisericii sau (de ceea ce este reprezentat de ea) al existenței sociale etice guvernate de principiul bun. – Prin pseudo-serviciul divin (*cultus spurius*) se va înțelege convingerea pe care o are cineva de a sluji prin astfel de acțiuni cărora, în fapt, le este anulată intenția. Aceasta se întâmplă însă într-o existență socială când se folosește numai ceea ce are doar valoarea unui mijloc spre a servi la îndeplinirea voinței unui conducător, pentru a îl satisface *necondiționat*; unde, așadar, intenția celui din urmă[629] este zădărnicită.

Secțiunea întâi

Despre serviciul divin într-o religie în genere

Religia (considerată subiectiv) este cunoașterea tuturor datoriilor noastre ca porunci*) divine. Cea în care eu trebuie să știu mai înainte / că ceva este o poruncă divină spre a o recunoaște 154
ca pe datoria mea este cea *revelată* (sau care necesită o revelație): cea în care, dimpotrivă, trebuie să știu mai înainte că ceva este o datorie spre a o recunoaște deja ca o poruncă divină este

*) Prin această definiție sunt prevenite multe explicații greșite ale conceptului 153
de religie în genere. În *primul rând*: în ceea ce privește cunoașterea teoretică și mărturisirea, ea nu necesită o cunoștință asertorică (nici chiar a existenței lui Dumnezeu), căci datorită lipsei noastre de înțelegere a obiectelor suprasensibile, această mărturisire ar putea fi simulată; ci numai conform speculației ea presupune, pur și simplu, în ceea ce privește cauza supremă a lucrurilor, o acceptare *problematică* / 154
(ipoteză), iar în ceea ce privește obiectul spre care rațiunea noastră, care poruncește moral, ne îndeamnă să acționăm, o credință *asertorică* practică și, prin urmare, liberă, promite un efect acestei intenții finale a rațiunii, spre care ne sfătuiește numai *ideea de Dumnezeu*, la care trebuie să ajungă inevitabil toate pregătirile morale ce au în vedere binele înfăptuit cu seriozitate (și, prin urmare, cu credință), fără a pretinde ca prin cunoașterea teoretică să se poată garanta realitatea obiectivă a acestei idei. Cu privire la ceea ce poate fi dat ca datorie fiecărui om, *minimum* de cunoaștere (este posibil să existe un Dumnezeu) din punct de vedere subiectiv trebuie să fie suficient. În *al doilea rând*, această definiție a religiei în genere se opune ideii greșite, prin care ea este reprezentată ca totalitate a datoriilor *speciale*, care se raportează nemijlocit la Dumnezeu și ne împiedică astfel să admitem (spre care, de altfel, oamenii sunt de altfel foarte înclinați) în afara datoriilor umane etico-civile (ale oamenilor față de oameni) un *serviciu de curtean*, prin care să încercăm ca lipsurile cu privire la cele de primul fel[630] să fie făcute bine prin ultimele. Într-o religie universală nu există datorii speciale față de Dumnezeu; căci Dumnezeu nu poate primi nimic de la noi; noi nu putem acționa nici asupra sa, nici pentru el. Dacă am voi să facem din venerația față de el[631] o datorie de acest fel nu ar însemna decât să uităm că el nu constituie un act special al religiei, ci este dispoziția religioasă prezentă în toate acțiunile conforme datoriei în genere. Când, de asemenea, se spune: „Este mai bine să te supui lui Dumnezeu decât oamenilor"[632], ea nu înseamnă, așadar, altceva decât: atunci când porunci statutare, cu privire la care oamenii pot fi judecători și legiferatori, intră în conflict cu datorii pe care rațiunea le prescrie absolut și a căror înfăptuire sau încălcare nu îl pot avea drept judecător decât pe Dumnezeu, trebuie ca acelea[633] să cedeze locul acestora[634]. Dar dacă prin ceea ce trebuie să ne supunem lui Dumnezeu mai mult decât oamenilor ar voi să se desemneze cele statutare[635] ale lui Dumnezeu, pe care ni le face cunoscute o biserică: atunci un astfel de principiu ar putea deveni cu ușurință strigătul de război, cu care de multe ori preoți ipocriți și ambițioși pot ațâța mulțimea să se revolte contra autorității lor civile. Căci ceea ce este licit, ce o poruncește pe ultima[636] este, *cu siguranță*, o datorie: dar dacă ceva în sine licit, dar care este cognoscibil doar prin revelație divină este în realitate poruncit de Dumnezeu, este (cel puțin în cea mai mare parte) foarte nesigur.

religia naturală. - Cel pentru care doar religia naturală este moral-necesară, adică explicată ca o datorie, poate fi, de asemenea, numit *raționalist* (în probleme de credință). Când el neagă realitatea tuturor acestor revelații divine supranaturale el se numește *naturalist*; dacă, așadar, el admite posibilitatea acesteia, afirmând că
155 pentru / religie nu se cere cu necesitate să fie cunoscută și considerată ca reală, el ar putea fi numit *raționalist pur*; dar dacă el susține că credința în aceeași[637] este necesară religiei universale, el ar putea fi numit *supranaturalist* pur în probleme de credință.

Raționalistul trebuie, în virtutea acestui titlu al său, să se mențină în limitele înțelegerii umane. Ca urmare, el nu se va exprima niciodată ca naturalistul și nu va contesta nici posibilitatea internă a unei revelații oarecare, nici necesitatea unei revelații ca mijloc divin al introducerii religiei adevărate; căci despre aceasta nici un om nu va formula ceva prin rațiune. Astfel, conflictul va avea loc doar asupra pretențiilor reciproce ale raționalistului pur și ale supranaturalistului în problemele credinței sau se va referi la ceea ce unul și celălalt consideră ca necesar și suficient în vederea unicei religii adevărate sau la ceea ce admite contingent în ea.

Dacă nu divizăm religia conform primei sale origini și a posibilității sale interne (prin care ea este divizată în naturală și revelată), ci doar conform calității care o face *capabilă de o comunicare externă*, ea poate fi de două feluri: fie *naturală*, de care fiecare poate fi convins (odată ce există) prin rațiunea sa, fie o *religie erudită*, despre care nu îi putem convinge pe alții decât prin intermediul erudiției (în și prin care ei trebuie să fie orientați). – Această distincție este foarte importantă, căci doar din originea unei religii nu rezultă aptitudinea sau inaptitudinea sa de a fi o religie umană universală, dar din calitatea sa de a fi sau de a nu fi universal comunicabilă se poate pe deplin; prima proprietate[638] constituie caracterul esențial al acelei religii care trebuie să îi unească pe toți oamenii.

Prin urmare se poate ca o religie *naturală* să fie în același timp *revelată*, atunci când este alcătuită astfel încât oamenii, doar prin folosirea rațiunii lor, ar fi *putut* și ar fi *trebuit să ajungă* la ea prin ei înșiși, cu toate că nu prea curând și nici în număr atât de mare după cum se pretindea, ceea ce ar fi *putut face* din revelația sa, într-un anumit timp și într-un anumit loc, un lucru înțelept și

foarte folositor speciei umane, astfel încât odată introdusă în acest fel, din momentul în care există și a devenit cunoscută public fiecăruia îi este posibil să obțină prin el însuși și prin propria sa 156
rațiune convingerea asupra adevărului său. În acest caz, religia este în mod *obiectiv* naturală, în timp ce *subiectiv* una revelată; de aceea primul nume îi revine propriu-zis. Căci s-ar putea ca ulterior să fie dat eventual uitării faptul că o astfel de revelație supranaturală s-a petrecut vreodată, fără ca pentru aceasta religia să își piardă nici din comprehensibilitate, nici din certitudine, nici din forța sa asupra sufletelor[639]. Cu totul altfel se întâmplă cu o religie a cărei calitate internă face ca ea să poată fi considerată doar ca revelată. Atunci când ea nu ar fi păstrată printr-o tradiție pe deplin sigură sau în cărți sfinte ca documente, ea ar dispărea din lume și ar trebui fie ca din timp în timp să se repete public, fie ca în fiecare om să se producă continuu o revelație supranaturală interioară, fără de care răspândirea și propagarea unei astfel de credințe nu ar fi posibilă.

Dar trebuie ca cel puțin în parte orice religie, chiar și cea revelată, să includă și anumite principii ale celei naturale. Căci revelația nu poate fi gândită în conceptul de *religie* decât prin rațiune, pentru că însuși acest concept, fiind derivat dintr-o obligativitate din voința unui legiferator moral este un concept pur al rațiunii. Așadar, noi am putea dovedi că o religie ar putea fi ea însăși considerată pe de-o parte ca *naturală*, iar pe de altă parte ca *erudită*, și am putea distinge ceea ce și cât de mult trebuie să datoreze ea fiecăreia dintre aceste două surse.

Dar când este vorba despre o religie revelată (sau cel puțin considerată ca atare) noi trebuie să avem intenția de a nu proceda fără să luăm un exemplu din istorie, căci pentru a fi înțeleși noi trebuie să ne imaginăm totuși cazuri de exemple, în care cazuri ni s-ar putea contesta posibilitatea. Cel mai bine ar fi să luăm o carte care conține dintre acestea[640], mai ales una în care sunt întrețesute în modul cel mai intim doctrine morale și, prin urmare, apropiate de rațiune și să o folosim ca mijloc intermediar pentru a explica ideea noastră de religie revelată în genere, ca pe una dintre cele care, atât de numeroase, tratează religia și virtutea prin creditarea unei revelații, spre a căuta exemple ale procedeului /, în sine util, 157

ce constă din punerea în lumină a ceea ce poate cuprinde religia pură, prin urmare universală a rațiunii, fără ca astfel să voim să intervenim în problemele celor ce sunt însărcinați să interpreteze această carte în calitatea sa de totalitate a doctrinelor pozitive revelate, nici să contestăm interpretarea lor, care se întemeiază pe erudiție. Cea din urmă[641] este mai degrabă avantajată, pentru că își propune unul și același scop ca și filosofii, și anume binele-moral, la care se ajunge chiar pe temeiurile propriei lor rațiuni, exact acolo unde ea[642] gândește să pătrundă printr-o altă cale. – Această carte poate fi aici N.T.[643], în calitate de sursă a doctrinei creștine asupra credinței. Conform intenției noastre, noi voim să înfățișăm în cele două capitole ce urmează, mai întâi religia creștină ca fiind naturală, iar apoi aceeași religie ca religie erudită în conținutul său și conform principiilor existente.

Religia creștină ca religie naturală

Religia naturală ca morală (în raport cu libertatea subiectului), unită cu conceptul aceleia[644] care poate da un efect scopului său final, (conceptului de *Dumnezeu* ca autor moral al lumii) și raportat la o durată a omului care se conformează pe deplin acestui scop (nemurirea), este un concept pur al rațiunii practice care, în afara fecundității sale infinite, presupune într-o mică măsură facultăți raționale teoretice, că fiecare om este suficient de convins asupra sa din punct de vedere practic și cel puțin efectul aceluia poate fi revendicat de la fiecare ca o datorie. Ea are în sine marea revendicare a adevăratei biserici, și anume calificarea spre universalitate, în măsura în care prin aceasta se înțelege valabilitatea pentru fiecare (*universitas vel omnitudo distributiva*)[645], adică unanimitatea universală. Pentru a se extinde și a se menține în acest sens de religie a lumii, ea are nevoie, fără îndoială, de slujitori devotați (*ministerium*) doar bisericii invizibile, iar nu de funcționari (*officiales*), adică îi trebuie îndrumători, iar nu conducători, căci prin religia rațiunii fiecare există în parte, dar încă în nici o biserică ca o *asociație* universală (*omnitudo collectiva*)[646] sau prin acea idee nu se intenționează propriu-zis ceva asemănător[647]. Dar după cum o astfel de unanimitate
158 nu / s-ar putea menține de la sine, prin urmare fără să devină o biserică vizibilă nu ar putea să își propage universalitatea, ci numai atunci când apare universalitatea colectivă, și anume unirea credincioșilor într-o biserică (vizibilă) conform principiilor unei religii raționale pure, dar aceasta nu rezultă de la sine din această unanimitate sau, de asemenea, dacă s-ar fi instituit, adepții săi liberi nu ar putea (după cum am arătat mai înainte) să îi asigure calea stabilă pe care ar avea-o o *comuniune* de credincioși (pentru că nici unul dintre acești iluminați nu crede că are nevoie, pentru dispozițiile sale religioase, să se afle într-o comuniune de credință cu alții de aceeași religie): cu atât mai puțin cu cât legile naturale, cognoscibile doar prin rațiune, încă nu își asociază și anumite ordonanțe care au totodată prestigiu legislativ (autoritate), ceea ce pentru oameni este totuși o datorie particulară și în același timp un mijloc de a ajunge la scopul lor suprem, și anume comuniunea stabilă a tuturor sub forma unei biserici universale vizibile; prestigiu care, de a fi un întemeietor al acesteia[648] presupune un fapt, iar nu numai un concept pur al rațiunii.

Dar dacă noi admitem că un îndrumător, despre care istoria spune (sau cel puțin opinia universală necontestată) că propune o religie pură pe înțelesul tuturor (naturală) și care pătrunde peste tot, ale cărei doctrine, întrucât se află în noi, le putem examina noi înșine, mai întâi public și chiar în pofida opoziției de durată a credinței bisericii dominante, sufocantă și lipsită de un scop moral (al cărei cult servil îl putem da drept exemplu celor ce revendicau alte credințe, doar statutare, răspândite în general în acel timp în lume); dacă noi aflăm, în plus, că el a făcut din acea religie rațională și universală condiția supremă indispensabilă a oricărei credințe religioase, adăugându-i așadar anumite statute, ale cărei forme și cutume trebuiau să servească drept mijloace ale întemeierii acelei biserici pe aceste principii: și în pofida contingenței și arbitrariului dispozițiilor intenționate de el în vederea celei din urmă, este incontestabil că o biserică instituită astfel poate purta numele de adevărata biserică universală, iar lui însuși[649] prestigiul de a îi fi chemat pe oameni să se unească în ea, fără a voi să greveze credința prin prescripții noi și împovărătoare sau să dea acțiunile înfăptuite de el ca acțiuni deosebit de sfinte și obligatorii prin ele însele drept părți ale religiei.

După această descriere nu putem să nu aflăm persoana 159
întemeietoare a religiei purificate de orice dogmă și înscrisă în inima tuturor oamenilor (căci nu are o origine arbitrară); ci poate fi totuși onorată ca prima *biserică* adevărată. – Pentru a confirma demnitatea misiunii divine a acestei persoane vrem să cităm unele dintre doctrinele sale care, fără îndoială, sunt documente ale unei religii în genere, deși istoria poate spune ceea ce vrea (căci în ideea însăși există deja temeiul suficient al acceptării sale) și care, evident, nu pot fi altceva decât doctrine ale rațiunii pure; căci acestea sunt singurele ce se dovedesc de la sine și pe care trebuie să se întemeieze de preferință confirmarea celorlalte.

Mai întâi de toate el nu vrea ca respectarea datoriilor civile exterioare sau ecleziastice statutare să poată face ca omul să îl satisfacă pe Dumnezeu, ci numai dispoziția morală pură a inimii (Matei, V, 20-48)[650]; păcatul din gândire va fi considerat de Dumnezeu la fel ca cel din faptă (V. 28)[651] și, în general, sfințenia este țelul spre care trebuie să se străduiască[652] (V. 48) [653]; că, de

asemenea, ura din inimă este asemănătoare crimei (V. 22)[654]; nedreptatea făcută aproapelui nu poate fi reparată decât prin satisfacția dată lui însuși, iar nu prin acțiuni ce țin de serviciul divin (V. 24)[655], iar în privința veridicității, mijlocul civil de a o obține prin constrângere*), jurământ, prejudiciază însuși respectul
160 față de adevăr / (34-37)[657]; - tendința naturală, dar rea a inimii omenești trebuie să se transforme complet, sentimentul dulee al răzbunării în resemnare (V, 39, 40)[658] și ura față de dușmani în binefacere [659] (V, 44)[660]. Vorbind astfel el spune că este de părere că îndeplinește pe deplin legea iudaică (V, 17)[661] și astfel el demonstrează evident că nu erudiția Scripturii, ci religia rațională pură trebuie să fie interpreta acesteia[662]; căci luată literal ea[663] autorizează exact contrariul tuturor acestora. – Prin denumirile pe care le folosește de poartă îngustă și de drum îngust el ne mai avertizează în plus asupra interpretării false a legii pe care și-o permit oamenii pentru a nu ajunge la adevărata lor datorie morală și a se crede absolviți de o astfel de lipsă prin respectarea datoriei ecleziastice (VII, 13)[664]*). Totodată, el cere ca aceste dispoziții pure să trebuiască să se transpună, de asemenea, în *fapte* (V. 16)[666] și să distrugă speranța vicleană a oamenilor, care cred că își suplimentează lipsa

159 *) Nu este deloc ușor de întrevăzut de ce această interdicție clară a unui mijloc de constrângere bazat doar pe superstiție, iar nu pe conștiință[656], la care tribunalele civile recurg pentru a obține depoziții, are o importanță atât de mică pentru îndrumătorii religiei. Faptul că superstiția este aceea pe al cărei efect se contează cel mai mult este recunoscut aici: dat fiind că un om în care nu avem încredere că într-o depoziție solemnă va spune adevărul, pe care adevăr se bazează decizia dreptului oamenilor (ceea ce este mai sfânt în lume) se crede totuși că el va fi împins să îl spună printr-o formulă, neadăugând nimic la această depoziție însăși și chemând asupra sa doar pedepsele lui Dumnezeu (singurul căruia nu îi poate scăpa o astfel de minciună), ca și cum ar depinde de el să dea sau nu socoteală în fața acestui tribunal suprem. – Pasajul din Scriptură la care ne referim noi reprezintă acest mod de afirmare solemnă ca o aroganță absurdă, făcând ca lucrurile să fie adevărate prin cuvinte magice, ceea ce nu se află în puterea noastră. – Dar se vede bine că ceea ce spune aici învățătorul cel înțelept despre da, da! și nu, nu! trece drept mărturisire a adevărului, iar a răului ceea ce se spune în plus, are în fața noastră consecințele rele pe care le-ar atrage jurămintele: și anume, prea marea importanță care li se atribuie, aproape că face permisibilă minciuna obișnuită.

*) *Poarta îngustă* și drumul îngust care duc către viață aparțin comporta-
160 mentului bun; *poarta largă* și drumul larg pe care le urmează cei mulți este *biserica*. Nu este ca și cum ei și dogmelor sale li s-ar datora pierzania oamenilor, ci *intrarea* în aceeași[665] și mărturisirea statutelor și celebrarea ritualurilor uzuale sunt de felul prin care Dumnezeu vrea, propriu-zis, să fie slujit.

acestora prin invocări și preaslăviri ale legiferatorului suprem în persoana trimisului său și să își atragă favoruri prin lăudarea sa (V. 21)[667]. El vrea ca aceste opere să fie îndeplinite public, pentru ca posteritatea să le ia drept exemplu (V, 16) și chiar cu o dispoziție veselă a sufletului, nu ca acte înfăptuite cu servilism (VI, 16)[668], și astfel, de la un început restrâns, prin comunicarea și difuzarea unor astfel de dispoziții se vor înmulți ca grăuntele de grâu într-un pământ bun sau ca fermentul binelui, iar religia va ajunge prin forța sa intrinsecă să crească insesizabil și să devină o împărăție a lui Dumnezeu (XIII, 31.32.33)[669] - În cele din urmă el unește toate datoriile 1) într-o regulă *universală* (care cuprinde atât raportul moral intern, cât și extern al oamenilor), și anume: fă-ți datoria fără un alt imbold decât aprecierea sa nemijlocită, adică iubește-l pe Dumnezeu (legiferatorul tuturor datoriilor) mai presus de toate; 2) într-o regulă *specială*, și anume asupra raportului extern cu alți oameni, considerată ca datorie universală: iubește pe oricare ca pe tine însuți, adică promovează binele său dintr-un imbold dezinteresat, nu egoist, de bunăvoință /; care porunci nu sunt doar 161
legi ale virtuții ci, de asemenea, prescripții ale *sfințeniei*, spre care trebuie să ne străduim, cu privire la care doar strădania se numește *virtute*. – Celor ce cred că pot să aștepte, cu mâinile în poală, ca acest bine moral să le cadă din cer ca un dar, le va spulbera orice speranță. Cel ce lasă nefolosită predispoziția naturală către bine ce se află în natura umană (ca un talant încredințat lui) și se încrede leneș într-o influență morală mai înaltă ce va veni totuși să întregească ceea ce îi lipsește din punctul de vedere al calității și al perfecțiunii morale se expune riscului de a vedea că nu se ține deloc seama, datorită acestei neglijențe, chiar și de binele pe care l-ar putea îndeplini doar prin predispoziția naturală (XXV, 29)[670].

În ceea ce privește, așadar, așteptarea foarte naturală care îl face pe om să spere că va avea o soartă apropiată de comportamentul său moral în problema fericirii, mai ales numeroasele sacrificări ale celei din urmă pe care primul a trebuit să le preia, el îi făgăduiește recompensa într-o lume viitoare (V, 11, 12)[671]; dar conform diversității dispozițiilor acestui comportament, dacă ei au acționat făcându-și datoria *în vederea recompensei* (sau și în vederea sustragerii de la o pedeapsă meritată), deosebindu-se de cei

de alt fel ca oameni mai buni, care au făcut-o[672] doar pentru ea însăși. Omul care este stăpânit de egoism, Dumnezeul acestei lumi, dar care, fără a renunța la el[673], se rafinează prin rațiune depășind limita îngustă a prezentului, ne este reprezentat (Luca, XVI, 3-9)[674] ca unul ce și-a înșelat stăpânul prin el însuși, smulgându-i sacrificii în favoarea datoriei. Atunci când se gândește, așadar, că într-o zi va trebui să părăsească totuși această lume, probabil curând, fără a putea lua în cealaltă nimic din ceea ce a posedat aici, el se hotărăște atunci să transfere din contul său sume pe care va putea, el sau egoismul stăpânul său, să le reclame pe pământ, legal, oameni nevoiași, și astfel să își procure, putem spune, ordine de plată care să fie onorate pe lumea cealaltă; unde, fără îndoială, el procedează mai degrabă cu *perspicacitate* decât cu *moralitate* în ceea ce privește imboldurile acțiunilor sale filantropice, dar totuși el se conformează legii morale, cel puțin după litera acesteia și poate spera că procedeul său, în pofida tuturor, nu poate rămâne nerăsplătit în viitor[675*)]. Dacă comparăm cu aceasta ceea ce se spune
162 despre binefacerea față de nevoiași / doar sub imboldurile datoriei (Matei, XXV, 35-40)[676], judecătorul lumii declară că aceia care le-au acordat ajutor celor nevoiași fără să gândească că astfel merită o recompensă obligând în acest fel cerul să le dea recompensa, sunt propriu-zis aleși ai împărăției sale: și, ca urmare, se vede pe deplin că învățătorul din Evanghelie, atunci când vorbește despre recompensa într-o lume viitoare, nu vrea să facă din ea un imbold al acțiunilor, ci vrea doar să o prezinte (ca reprezentare ce înalță sufletele asupra perfecțiunii bunătății și înțelepciunii divine în conducerea speciei umane) ca obiect al adorației celei mai pure și

---

161 *) Noi nu știm nimic despre viitor și, de asemenea, nu trebuie să investigăm
162 diversitatea care se află într-un acord rațional cu imboldurile moralității / și cu scopul lor. De acest fel este și credința: că nu trebuie să existe nici o acțiune bună care să nu aibă, într-o lume viitoare, consecințe bune pentru cel ce a făcut-o; prin urmare omul, putându-se afla la sfârșitul vieții oricât de reprobabil, nu trebuie să renunțe totuși să facă încă o acțiune bună pe măsura facultății sale, pentru că atunci el are o cauză de a spera că în măsura în care îi asociază o intenție bună pură, această acțiune va avea o valoare mai mare decât orice iertare pasivă a păcatelor care, fără să îi scadă în vreun fel vina, trebuie să suplinească lipsa acțiunilor bune.

al satisfacției morale celei mai mari pentru o rațiune care va aprecia pe deplin destinația omului.

Aici se află, așadar, o religie completă, pe care toți oamenii pot, prin propria lor rațiune, să o înțeleagă și să o găsească convingătoare și care, în plus, a devenit intuibilă într-un exemplu ale cărui posibilitate și chiar necesitate constituie pentru noi un prototip de urmat (în măsura în care omul este capabil de aceasta[677], de a urma un prototip fără ca nici adevărul acelor doctrine, nici prestigiul sau demnitatea acelui îndrumător să nu aibă nevoie de o altă confirmare (care ar necesita erudiție sau miracole, ce nu ar fi lucruri la îndemâna oricui). Atunci când aici se fac referiri la o legiferare și la preliminarii anterioare (mozaice) ca și cum ele ar trebui să îl confirme[678] el nu o face chiar pentru adevărul doctrinelor gândite, ci pentru a produce oamenilor un acces deplin și orb față de cei vechi[679], căci întotdeauna trebuie să fie mai dificil să se predice oamenilor care au capul plin de dogme statutare, aproape în întregime incapabili să înțeleagă ceva din religia rațiunii, decât să se adreseze rațiunii / oamenilor neșcoliți, dar necorupți[680]. Și, 163
de aceea, nu este cazul ca nimeni să se mire că nu află decât acea expunere, acomodată prejudecăților de altădată, ce face astăzi enigmatică expunerea acestei doctrine și necesită o explicație atentă: cu toate că, din toate părțile, transpare și se anunță, de multe ori explicit, o teorie a religiei pe care fiecare om trebuie să o înțeleagă și să o găsească convingătoare fără nici un fel de erudiție.

Religia creștină ca religie erudită

Atunci când o religie expune ca necesare dogme ce nu pot fi cunoscute ca atare de rațiune, dar care trebuie totuși să se transmită tuturor oamenilor, nefalsificate în timpul ce va veni (conform conținutului lor esențial), ea este astfel considerată (dacă nu vrem să admitem un miracol continuu al revelației) ca bine sacru, a cărui păstrare este încredințată *eruditilor*. Căci deși la *început* ea este însoțită de miracole și de fapte, chiar și în ceea ce nu este confirmat deloc de rațiunea însăși, ea a putut fi admisă peste tot, iar însăși relatarea miracolelor, împreună cu doctrinele ce trebuiau să o confirme *în succesiunea timpului* fac necesară, pentru instruirea posterității, o doctrină autentică și imuabilă a Scripturii.

Admiterea principiilor unei religii se numește în special calea *credinței* (*fides sacra*). Noi vom considera deci credința creștină pe de-o parte ca o *credință rațională* pură, iar pe de altă parte ca o *credință revelată* (*fides statutaria*). Prima poate fi, așadar, adoptată liber de către fiecare (*fides elicita*), iar a doua poate fi considerată o credință comandată (*fides imperata*). Existența răului în inima omului, de la care nimeni nu este exceptat, imposibilitatea de a se considera vreodată justificat în fața lui Dumnezeu prin comportamentul său și, în același timp, necesitatea ca una ca aceasta[681] să aibă o justificare validă în fața sa, inutilitatea de a voi să suplimenteze moralitatea insuficientă prin practici religioase și un serviciu divin servil și, pe de altă parte, obligativitatea indispensabilă de a deveni un om nou, de ele se poate convinge rațiunea fiecăruia, iar religiei îi revine să ne convingă de aceasta.

Dar în afară de aceasta, pentru că doctrina creștină este 164
construită pe fapte, iar nu doar pe concepte pure ale rațiunii, ea nu se numește doar *religie* creștină, ci *credință* creștină pe care s-a întemeiat o biserică. Serviciul divin al unei biserici ce oferă acest caracter dublu este, deci, dual; pe de o parte cel care trebuie să i se acorde după credința istorică; pe de altă parte cel care îi aparține după credința rațională practică și morală. Niciunul dintre acestea două nu poate, în biserica creștină, să fie separat de celălalt și înfățișat ca subzistând în sine; de aceea ultimul nu ar merge fără primul, pentru că credința creștină este o credință religioasă, nici primul fără ultimul, pentru că este o credință erudită.

Credința creștină, ca o credință *erudită*, se sprijină pe istorie, iar în măsura în care ea are drept temei erudiția (obiectiv), ea nu mai este o *credință liberă* în sine (*fides elicita*), provenită din înțelegerea argumentelor teoretice suficiente. Dacă ea ar fi o credință rațională pură, cu toate că legile morale pe care se întemeiază în

calitate de credință într-un legiferator divin poruncesc necondiționat, ea ar fi trebuit să fie considerată totuși o credință liberă: după cum am reprezentat-o și în primul capitol. Ea ar fi chiar mai mult, dacă credința nu ar fi luată doar drept o datorie, ea ar putea fi luată în calitate de credință istorică, ca o credință teoretică liberă, dacă fiecare ar fi erudit. Dar când ea trebuie să fie valabilă pentru fiecare, chiar și pentru cei necultivați, ea nu mai este doar una[682] poruncită, ci și o credință oarbă față de poruncă (*fides servilis*), adică fără să se cerceteze dacă ea este, într-adevăr, o poruncă divină.

În doctrina asupra revelației creștine nu se poate începe, în nici un chip, cu *credința necondiționată* în propoziții revelate (în sine ascunse rațiunii), după care ar veni cunoașterea erudită, ce are drept rol, într-o oarecare măsură, apărarea contra atacului dușman venit din partea ariergardei; căci atunci credința creștină nu ar fi doar *fides imperata*[683], ci și *fides servilis*[684]. Ea trebuie să fie învățată întotdeauna, cel puțin, ca *fides historice elicita* [685], adică *erudiție* în sine[686] în calitate de doctrină revelată asupra credinței, trebuind să constituie nu numai ariergarda, ci și avangarda, iar numărul mic de oameni erudiți în Scriptură (clericii), care nu ar trebui să fie privați de erudiție profană, vor merge în fruntea lungului șir el celor neeruditi (laicii), care nu sunt specialiști în Scriptură
165 (între care se vor afla chiar și conducători civili). - / Pentru ca aceasta să nu trebuiască să se întâmple, rațiunea umană universală trebuie să fie recunoscută și onorată într-o doctrină creștină asupra credinței, drept principiu suprem ce poruncește, dar îndrăgind și cultivând doctrina asupra revelației pe care se întemeiază o biserică, dându-le eruditilor posibilitatea să aibă rolul obligatoriu de interpreți și de păstrători, ca simplu mijloc, dar foarte prețios, de a face ca cea dintâi[687] să fie comprehensibilă pentru ca cei neeruditi să îi asigure răspândirea și persistența.

Acesta este adevăratul *serviciu divin* al bisericii sub dominația principiului bun; dar atunci când credința revelată trebuie să preceadă religia apare *pseudo-serviciul divin*, ce răstoarnă cu totul ordinea morală și impune drept absolut (ca scop) ceea ce are doar valoarea unui mijloc. Credința în propoziții asupra cărora neeruditul nu se poate convinge nici prin rațiune, nici prin Scriptură (în măsura în care aceasta ar trebui să fie mai întâi demonstrată) ar

deveni datorie absolută (*fides imperata*) și s-ar ridica, împreună cu alte cutume cu care este unită, la rangul unei credințe mântuitoare, în calitate de serviciu divin servil, fără a fi necesare temeiuri morale determinante ale acțiunii. - O biserică întemeiată pe acest ultim principiu nu are, propriu-zis, *slujitori (ministri)*, ca prima constituție, ci înalți *funcționari* ce poruncesc (*officiales*) și demnitari ecleziastici care nu se înfățișează în strălucirea ierarhiei, ca și cum ar fi funcționari bisericești investiți cu o putere exterioară și chiar protestând prin cuvinte contra ei (ca într-o biserică protestantă), în fapt voind totuși să se știe considerată drept singura interpretă autorizată a Sfintei Scripturi, după ce i-a răpit religiei raționale pure propria demnitate de a fi întotdeauna interpreta cea mai elevată a aceleiași[688] și impunând doar erudiția Scripturii ca adevăratul scop al întemeierii credinței ecleziastice. Ei înlocuiesc acest fel de *serviciu divin al bisericii* (*ministerium*) cu unul de *stăpânire* a membrilor acesteia[689] (*imperium*), deși pentru a masca această uzurpare ei își dau titlul modest al celor dintâi[690]. Dar această stăpânire pe care rațiunea ar face-o cu ușurință, pe ei îi costă scump, și anume un volum mare de erudiție. Căci stăpânirea lor, „oarbă cu privire la natură, își umple capul cu întreaga antichitate și se înmormântează sub ea". – Calea pe care o iau lucrurile odată ce au fost puse pe picioare este cea care urmează:

Mai înainte se ia în considerație procedeul pe care l-au urmat cu perspicacitate primii propagatori ai doctrinei lui Christos spre a îi asigura accesul în rândul poporului, / ca o parte integrantă a 166
religiei înseși, considerată valabilă în toate timpurile și pentru toate popoarele, astfel încât trebuie să credem că *orice creștin trebuie să fie un evreu, al cărui Messia a sosit*; dat fiind că acordul nu se realizează pe deplin, propriu-zis lui[691] nu i se cere adeziunea cu nici o lege a iudaismului (fiind statutară), totuși întreaga carte sfântă a acestui popor ar trebui considerată ca o revelație divină dată tuturor oamenilor.+) – Dar de îndată apar numeroase dificultăți cu privire la autenticitatea acestei cărți (care nu este nici pe departe dovedită,

---

+) *Mendelssohn*[692] a folosit într-un fel foarte abil această latură slabă a modului obișnuit de reprezentare a creștinismului, pentru a respinge pe deplin orice pretenție a creștinilor la convertirea religioasă a fiilor lui Israel.

datorită faptului că pasajele acesteia și chiar întreaga istorie sfântă pe care o relatează sunt folosite în cărțile creștine în favoarea acestui scop al său). Iudaismul nu era încă cunoscut înainte de începutul creștinismului și chiar de evoluția sa remarcabilă în rândul *publicului erudit*, adică a contemporanilor eruditi ai altor popoare istoria sa nu era încă controlată, datorită felului în care a fost folosită autenticitatea istorică rezultată din vechimea cărții sale sfinte. Odată ce este admisă, nu este suficient să fie cunoscută prin traduceri și să fie transmisă astfel posterității ci, dimpotrivă, pentru siguranța credinței ecleziastice bazate pe ea se va cere în plus să existe în orice
167 timp și / în orice țară eruditi specializați în limba ebraică (în măsura posibilului, dat fiind că aceasta nu are decât o carte), iar aceasta nu trebuie să fie doar o problemă a științei istorice în genere, ci una de care depinde mântuirea oamenilor, să existe oameni suficient de specializați în aceasta[697], spre a garanta lumii religia adevărată.

Religia creștină a avut, într-adevăr, o soartă asemănătoare, întrucât deși evenimentele sfinte ale acesteia se desfășoară în public și chiar sub ochii unui popor instruit, istoria sa a întârziat cu mai mult de o viață de om spre a pătrunde în publicul cultivat și, ca urmare, autenticitatea sa trebuie să fie confirmată de mărturii contemporane. Dar această religie are asupra iudaismului marele

---

Așadar, spunea el, întrucât credința iudaică este, chiar după mărturia creștinilor, etajul inferior pe care se înalță etajul superior al creștinismului: aceasta ar însemna să voim să pretindem cuiva să părăsească parterul pentru a locui la etajul întâi. Opinia sa adevărată transpare de aici îndeajuns de clar. El vrea să spună: excludeți voi înșivă iudaismul din *religia* voastră (în doctrina istorică asupra credinței ea poate rămâne întotdeauna ca o piesă veche), iar atunci noi vom putea lua în considerație propunerile voastre. (În fapt, nu va mai rămâne nici o altă religie în afară de cea pur morală, fără adaosul statutelor[693]). Povara noastră nu va fi ușurată deloc odată ce am respins jugul cutumelor exterioare, dacă noi îl înlocuim cu altul, și anume cel al profesiunilor de credință din istoriile sfinte, care îl apasă mai mult pe cel ce are conștiință[694]. – Cărțile sfinte ale acestui popor[695] vor fi de altfel întotdeauna păstrate și apreciate, dar nu tocmai în favoarea religiei, ci a erudiției: căci istoria niciunui popor nu poate avea o astfel de aparență de credibilitate în epoci timpurii în care poate fi orânduită toată istoria profană ce ne este cunoscută, datată atât de departe în timp (chiar până la nașterea lumii), iar marea lacună ce a trebuit să fie lăsată de aceea[696] va fi astfel completată.

avantaj că este dată ca provenind *din gura primului îndrumător* nu ca o religie statutară, ci morală, și astfel se află într-o uniune foarte strânsă cu rațiunea, prin care ea se poate propaga de la sine, fără erudiție istorică, cu cea mai mare siguranță, în toate timpurile și în toate țările. Dar primii întemeietori ai *comunității*[698] considerau totuși necesar ca istoria iudaismului să se împletească în vederea acestuia[699], ceea ce în situația lor, și poate numai în aceasta, dădea dovadă de perspicacitate, și astfel ni s-a transmis și nouă, împreună cu moștenirea lor sfântă. Întemeietorii *bisericii* au luat însă aceste mijloace apologetice episodice drept articole de credință esențiale și le-au sporit numărul fie prin tradiție, fie prin interpretări cărora conciliile le-au acordat forță de lege, fie au fost confirmate de erudiți, dintre care ultimii sau adversarii lor nu au văzut lumina interioară pe care orice laic o poate pretinde și nu au întrevăzut câte transformări se mai află încă în fața credinței; ceea ce nu se va evita atât timp cât noi nu căutăm religia în noi, ci în afara noastră.

Secțiunea a doua

Despre pseudo-serviciul divin într-o religie statutară

Unica religie adevărată nu cuprinde altceva decât legi, adică astfel de principii practice de a căror necesitate necondiționată putem fi conștienți noi înșine, iar noi le recunoaștem, prin urmare, ca revelate de rațiunea pură (nu empiric). / Numai în favoarea unei 168
biserici, unde pot fi date diferite forme deopotrivă de bune, pot fi date statute, adică ordonanțe ce trec drept divine, care pentru judecata noastră morală pură sunt arbitrare și contingente. Așadar, această credință statutară (care, în orice caz, este restrânsă la un popor și nu poate cuprinde religia universală a lumii) trece drept esențială serviciului divin în genere, din care face condiția supremă și satisfacția lui Dumnezeu în om, este o *iluzie religioasă**), a cărei consecință este un *pseudo-serviciu divin*, adică o astfel de adorație pretinsă a lui Dumnezeu, care se opune adevăratului serviciu divin cerut de el[704] însuși.

§ 1.

Despre temeiul subiectiv universal al iluziei religioase

Antropomorfismul care este, în reprezentarea teoretică a lui Dumnezeu și a ființei sale, dificil de evitat de către oameni, dar în schimb destul de inofensiv (întrucât nu influențează conceptul de datorie), devine foarte periculos atunci când este vorba despre

*) Iluzia este inducerea în eroare ce ia doar reprezentarea unui lucru drept echivalentă lucrului însuși. Astfel se întâmplă cu bogatul zgârcit, la care iluzia *avarului* este reprezentarea conform căreia el își poate folosi bogățiile atunci când voiește, ceea ce trece drept înlocuitorul suficient al actului însuși, cu toate că el nu se folosește deloc de ele[700]. *Iluzia onorurilor* pune preț pe altceva care, în temeiul său, nu este decât reprezentarea exterioară a unui respect (care interior este posibil să nu se manifeste deloc), valoare ce nu ar trebui acordată decât celui din urmă[701]; acesteia îi aparține, de asemenea, și dorința de titluri și de decorații, pentru că acestea nu sunt altceva decât reprezentări exterioare ale unei superiorități față de alții. Însăși *demența* poartă, de aceea, acest nume, pentru că este luată drept o simplă reprezentare (a imaginației) a prezenței lucrului și de obicei este apreciată astfel. – Așadar, conștiința posesiunii unui mijloc pentru un oarecare scop (înainte de a se folosi de acela) este posesiunea celui din urmă[702] doar în reprezentare; ca urmare, a se mulțumi cu prima[703] este ca și cum ar putea valora în locul posesiunii celui din urmă, o *iluzie practică*; și numai despre ea este vorba aici.

raporturile practice pe care le avem cu voința sa[705] și cu însăși moralitatea noastră; căci atunci *noi ne facem un Dumnezeu*+), despre care noi credem că el poate câștiga cu ușurință interesul
169 nostru, / ceea ce ne permite să ne presupunem degrevați de efortul neîntrerupt și neplăcut ce constă din a acționa asupra interiorității dispoziției noastre morale. Principiul pe care omul și-l ia de obicei în acest raport este: ca prin tot ceea ce facem spre a satisface în special divinitatea, (numai să nu se afle în dezacord cu moralitatea sau cel puțin să nu contribuie câtuși de puțin la aceasta) să facem dovada zelului de supuși ascultători și, de aceea, cărora le place să îl slujească (*in' potentia*)[706] pe Dumnezeu. – Nu este cazul să se recurgă întotdeauna la sacrificii prin care omul crede că îndeplinește acest serviciu divin față de Dumnezeu: a trebuit adesea să se recurgă la ceremonii și chiar la jocuri publice, ca la greci și la romani, care se mai practică și astăzi, cu iluzia că poate astfel să facă divinitatea favorabilă unui popor sau chiar și oamenilor particulari. Totuși, cele dintâi[707] (ca ispășirile, mortificările, pelerinajele și altele) au fost considerate întotdeauna ca fiind mai puternice și mai eficiente spre a obține favoarea cerului și iertarea păcatelor, pentru că servesc mai mult la mărturisirea unei supuneri infinite (deși ne-morală) față de voința sa. Și cu cât astfel de masochisme sunt mai inutile, cu cât intenționează mai puțin transformarea morală universală a omului, cu atât par a fi mai sfinte: chiar pentru că ele nu sunt de nici un folos în lume și totuși pricinuiesc trudă, ele par să intenționeze mărturisirea devotamentului

168 +) Desigur că dă de gândit și totuși nu este deloc condamnabil să spunem: că *orice* om *își face un Dumnezeu* și chiar că el trebuie să își facă unul conform conceptelor morale (însoțite de proprietăți infinit de mari, care se raportează la fa-
169 cultatea de a prezenta în lume acel obiect nemărginit) / spre a îl adora în el pe *Cel ce l-a făcut*. Așadar, în orice fel în care ni s-a putut aduce la cunoștință și descrie o ființă ca *Dumnezeu* față de altele și, de asemenea, a putut să ne apară ea însăși ca atare (dacă este posibil, totuși această reprezentare ar trebui să fie pusă de acord, mai înainte de toate, cu idealul său, spre a judeca dacă suntem îndreptățiți să o considerăm și să o adorăm ca pe o divinitate. Doar prin revelație și fără a avea drept bază acel concept *preliminar* în puritatea sa ca piatră de încercare nu poate exista nici o religie, iar adorarea lui Dumnezeu ar fi, deci, în totalitate, o idolatrie.

față de Dumnezeu. - Deși se spune că în acest fel, prin faptă, Dumnezeu nu este în nici un caz onorat, totuși el vede voința bună, inima care, fără îndoială, este prea slabă spre a urma poruncile sale morale, dar care în marea sa bunăvoință mărturisită astfel el compensează această lipsă. Aici se vede, așadar, tendința către un procedeu care, în sine, nu are nici o valoare morală, fiind oarecum doar un mijloc de a înălța facultatea de reprezentare sensibilă spre a însoți ideile intelectuale de scop sau spre a coborî în cazul în care ea ar acționa oarecum contrar celor din urmă[708*]; / totuși, în 170
opinia noastră, noi atribuim acestui procedeu valoarea scopului însuși sau, ceea ce este același lucru, noi acordăm dispoziției sufletului către capacitatea de a avea față de Dumnezeu dispoziții date (numite *evlavie*) valoarea celor din urmă; procedeu care, prin urmare, nu este decât o iluzie religioasă, care poate lua orice formă, unde una este mai asemănătoare celei morale decât alta, dar în toate nu este doar o inducere în eroare involuntară, ci chiar o maximă prin care se dă mijlocului o valoare în sine spre a ține loc de scop, iar în virtutea celui din urmă, sub toate formele sale, această iluzie este la fel de absurdă și merită să fie respinsă ca o înclinație spre înșelătorie.

---

*) Pentru cei care, distincția între sensibil și intelectual, peste tot unde se face, nu le este prea familiară, crezând că află contradicții între critica rațiunii pure cu ea însăși, eu voi remarca aici că peste tot unde este vorba despre mijloace sensibile în slujba unui scop intelectual (al dispoziției morale pure) sau despre obstacole puse ultimului[709] de către primele[710], niciodată nu trebuie să gândim această influență a două principii la fel de eterogene ca fiind una *directă*. Și anume, ca ființe sensibile noi putem avea un rol în *fenomenele principiului intelectual*, adică în determinarea forțelor noastre fizice prin *liberul arbitru* în ipostaza sa *liberă*, ce se traduce în acțiuni contrare legii sau ce acționează în favoarea ei: astfel încât cauza și efectul sunt reprezentate în fapt ca de același fel. Dar cu privire la suprasensibil (principiul subiectiv al moralității din noi, care se află inclus în proprietatea incomprehensibilă a libertății), de ex. care se referă la dispoziția religioasă pură pe care o vedem în afara legii (ceea ce este deja suficient), noi nu cunoaștem nimic cu privire la raportul cauzei cu efectul în om, adică noi nu ne putem *explica* posibilitatea acțiunilor ca evenimente în lumea sensibilă provenite din calitatea morală a omului, ca fiindu-i imputabile, chiar pentru că acestea sunt acțiuni libere, dar temeiurile explicației tuturor evenimentelor trebuie să provină din lumea sensibilă.

§. 2.

Principiul moral al religiei opus celui al iluziei religioase

Eu iau mai întâi următoarea propoziție drept principiu ce nu are nevoie de nici o dovadă: *în afara comportamentului bun al oamenilor, tot ceea ce cred ei că pot face spre a îl satisface pe Dumnezeu este doar iluzia religioasă și pseudo-serviciul divin adus*
171 *lui Dumnezeu.* – Eu spun: ceea ce omul crede că poate face; / căci aici nu se neagă faptul că pe deasupra tuturor celor pe care *noi* le putem face nu ar mai putea exista ceva în secretele înțelepciunii supreme pe care numai Dumnezeu le poate face pentru ca noi să devenim oameni care să îl satisfacă. Dar dacă biserica trebuia să ne înștiințeze că un astfel de mister ar fi ceva revelat, ar exista totuși opinia că această revelație, *în vederea credinței* și a *mărturisirii* ei (fie interioară, fie exterioară), după cum ne-o relatează istoria sfântă că ar fi în sine ceva care îl satisface pe Dumnezeu, ar fi o iluzie religioasă periculoasă. Așadar, această credință, ca mărturisire interioară a ceea ce trece drept adevăr solid, este în mod verosimil un *fapt* smuls prin teamă, iar un om de bună credință ar prefera să îi fie impusă orice altă condiție în afară de aceasta, pentru că, în orice caz, la toate celelalte culte servile el nu ar face decât ceva superfluu, în timp ce aici ceva care se află în dezacord cu conștiința [711] în declarația sa, de al cărei adevăr el nu este convins. Mărturisirea prin care el se convinge că în ea însăși[712] este capabilă (ca acceptare a unui bine care îi este oferit) să îl poată satisface pe Dumnezeu, este ceva despre care el crede că în afara unui comportament bun exercitat în lume în urmărirea legilor morale el își îndreaptă serviciul divin chiar către Dumnezeu.

În *primul rând*, rațiunea nu ne lasă cu totul neconsolați cu privire la deficiențele unei justiții (valabilă în fața lui Dumnezeu). Ea spune: că cel care, în dispoziția veridică manifestată față de datorie, pe măsura facultății sale face tot posibilul pentru a își satisface obligațiile (apropiindu-se cel puțin treptat de conformarea perfectă cu legea) este cazul să spere că ceea ce depășește forțele sale va fi suplimentat *într-un oarecare fel* de înțelepciunea supremă (capabilă să poată permanentiza dispoziția acestei apropieri

constante), fără să pretindă că i-ar putea determina felul sau ar ști în ce constă[713] care, probabil, poate fi înconjurată de atâta mister pe care Dumnezeu, spre a ni-l revela, ar putea să ne facă cel mult să avem o reprezentare simbolică, a cărei latură practică va fi singura inteligibilă nouă, în care noi nu am putea întrevedea teoretic ce este în sine acest raport al lui Dumnezeu cu oamenii, nici să îi atribuim concepte atunci când el ar voi să ne dezvăluie un astfel de mister. – Să presupunem așadar, că o anumită biserică afirmă că ea știe cu precizie felul în care Dumnezeu suplinește acea deficiență morală a speciei umane și că ea făgăduiește, în același timp, condamnarea tuturor oamenilor care nu cunosc deloc acest mijloc natural de justificare necunoscut rațiunii / și de aceea îl res- 172
pinge constant ca principiu al religiei, pe care nu îl înțelege și recunoaște: cine este aici într-adevăr necredinciosul? cel care crede fără să știe dacă ceea ce speră el se va produce sau cel care vrea să știe felul în care omul va fi eliberat de rău spre a nu respinge orice speranță în aceeași[714] ? – În temeiul său, cel din urmă nu este prea mult interesat de cunoașterea acestui mister (căci rațiunea sa îl învață că a ști ceva cu care să nu poată face nimic îi este cu totul inutil); ci el vrea să îl cunoască numai spre a putea realiza (ceea ce s-ar întâmpla numai în interiorul său) prin *credință* acceptarea mărturisirii și a înaltei stime față de toate aceste revelații, prin care să își atragă favoarea cerului, înainte de a își fi folosit toate forțele în vederea unui comportament bun și, ca urmare, într-un mod absolut gratuit, cel din urmă procurat într-un mod cu totul supranatural[715] sau dacă ar acționa contrar, cel puțin să poată îndrepta încălcarea.

În *al doilea rând*: atunci când omul se îndepărtează oricât de puțin de maxima de mai sus, pseudo-serviciul adus lui Dumnezeu (superstiția) nu mai are *nicio limită*; în afara aceleia[716] toate sunt arbitrare (ceea ce nu contrazice direct moralitatea). După sacrificiul buzelor[717], care este cel mai mic pentru el, până la cel al bunurilor naturale care, dealtfel, ar putea fi folosite mai bine în avantajul oamenilor și chiar până la sacrificarea propriei persoane prin părăsirea lumii (starea de ermit, fakir, călugăr), omul îi oferă totul[718] în afară de dispoziția sa morală; iar atunci când el îi spune lui Dumnezeu că i-ar da și inima, el nu înțelege prin aceasta

dispoziția către un comportament care l-ar satisface pe el[719], ci vrea să își exprime dorința din inimă de a vedea că acel sacrificiu poate fi luat în considerație în schimbul celei din urmă[720] (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens. Phaedrus*[721]).

În cele din urmă, când s-a luat drept maximă a acțiunii un serviciu divin care se presupune că îl satisface pe Dumnezeu însuși, el este preluat chiar și din nevoia de a se reconcilia cu el fără a fi pur moral, nu mai există, între diferitele modalități de a îl sluji pe Dumnezeu în mod mecanic, nici o diferență esențială care să îi ofere un avantaj mai mare unuia decât celuilalt. Toate sunt identice conform valorii (sau mai degrabă a non-valorii) și este doar un moft de a se considera pe sine mai deosebit, datorită îndepărtării sale
173 ceva *mai rafinate* de singurul principiu intelectual al / adorației autentice a lui Dumnezeu, decât cele care păcătuiesc printr-o așa-zisă plecăciune *mai nerafinată* făcută sensibilității. Dacă evlaviosul se duce la *biserică* în zilele statutare, dacă face pelerinaje la sanctuarele de la *Loretto* sau în Palestina, dacă pronunță cu *buzele* formule de rugăciune sau prin *roata rugăciunilor* trimisă de tibetani[722] autorității cerești (crezând că aceste dorințe, chiar și exprimate în scris, când sunt realizate prin ceva, de ex. cu streagurile, cu ajutorul vântului sau închise într-o catapultă ca o mașinărie împinsă de vânt pusă în *mișcare* cu mâna, își ating scopul la fel de bine) sau orice ar putea constitui un înlocuitor al serviciului divin moral al lui Dumnezeu, toate sunt identice și au aceeași valoare. – Aici nu este tratată atât diferența dintre formele exterioare, ci adoptarea sau respingerea singurului principiu de a îl satisface pe Dumnezeu doar prin dispoziția morală, în măsura în care este prezentată viu în acțiuni ca fenomen al său sau prin jocuri sau inactivități pioase*). Dar nu există ceva, o amețitoare *iluzie a virtuții*, care să se înalțe

---

*) Este un fenomen psihologic: că adepții unei confesiuni in care există mai puține statutare[723] supuse credinței se simt astfel ca și înnobilați și ca mai iluminați, cu toate că au mai păstrat totuși suficiente[724] pentru a nu fi cazul să arunce (după cum procedează în realitate), din înălțimea pretinsei lor purități ecleziastice, o privire de dispreț confraților supuși aceleiași iluzii ecleziastice. Cauza acesteia este faptul că oricât de puțin apropiați s-ar afla față de religia morală pură, ei rămân întotdeauna dependenți de iluzia după care ei pot completa această religie prin cutume pioase, în care rațiunea nu este decât ceva mai puțin pasivă.

deasupra limitelor facultăților umane și să poată fi orânduită în clasa generală a autoiluzionărilor, împreună cu iluzia religioasă servilă? Nu, dispoziția virtuoasă se ocupă de ceva *real*, de ceea ce prin sine îl satisface pe Dumnezeu și se află în armonie cu cel mai mare bine din lume. Fără îndoială că i se poate asocia o iluzie a prezumției, în virtutea căreia se crede conformă ideii datoriei sale sacre; dar aceasta se întâmplă numai accidental. A îi atribui[725] valoarea cea mai înaltă nu este o iluzie, cum ar fi în exercițiile ecleziastice cucernice ci, dimpotrivă, contribuie într-un mod eficient la binele cel mai înalt al lumii.

În afară de aceasta se folosește (cel puțin în biserică) / 174
numele de *natură* pentru ceea ce poate face omul cu ajutorul principiului virtuții și numele de *har* pentru ceea ce servește doar la completarea lipsurilor tuturor facultăților sale morale, și pentru că această împlinire este, de asemenea, o datorie pentru noi, nu putem decât să dorim sau, de asemenea, să sperăm și să cerem să o numim astfel[726], iar cele două luate împreună sunt considerate drept cauzele eficiente ale dispoziției suficiente spre a adopta un comportament care să îl satisfacă pe Dumnezeu, dar ele nu numai că se deosebesc[727], ci se și opun reciproc pe deplin.

Convingerea că efectele harului se deosebesc de cele ale naturii (ale virtuții) sau, de asemenea, că cele din urmă pot fi produse chiar în sine este *exaltare*: căci noi nu putem cunoaște în experiență nici un fel de obiect suprasensibil și mai puțin să avem influență asupra sa, astfel încât să ni-l apropriem, cu toate că uneori el produce în sufletul[728] nostru mișcări către moralitate, pe care noi nu le putem explica și în raport cu care noi suntem constrânși să ne mărturisim neștiința: „Vântul suflă încotro vrea, dar tu nu știi de unde vine"[729] și altele. A voi să *percepem* în sine influențe cerești este un fel de demență, care poate avea chiar o metodă (pentru că acele pretinse revelații interne trebuie să se asocieze întotdeauna ideilor morale și, în consecință, raționale), dar aceasta este totuși întotdeauna o autoinducere în eroare, ce prejudiciază religia. Să credem că pot exista efecte ale harului și, de asemenea, că probabil ar trebui să existe spre a întregi imperfecțiunea aspirațiilor noastre morale este tot ceea ce putem spune noi despre aceasta; de altfel, noi ne aflăm în incapacitatea de a determina ceva cu privire la

caracteristicile sale și, mai mult, de a face ceva pentru producerea aceluia[730].

Iluzia ca prin acțiuni religioase cu privire la cult să putem să ne pregătim oricât de puțin justificarea în fața lui Dumnezeu este *superstiția* religioasă; tot astel, iluzia care constă din a voi să ajungem la aceasta[731] printr-o strădanie către pretinse relații cu Dumnezeu este *exaltarea* religioasă. – Ea este o iluzie superstițioasă de a voi să îl satisfacem pe Dumnezeu prin acțiuni pe care orice om le poate îndeplini fără a fi cazul să fie chiar un om bun (de ex. prin mărturisirea dogmelor statutare, prin respectarea cutumelor religioase și educație și altele). Ea este numită superstițioasă, pentru că optează doar pentru mijloace fizice (nu morale), care nu pot avea prin ele însele absolut nici un efect asupra celor ce nu fac parte din natură (adică asupra binelui moral). – Dar o
175 iluzie se numește exaltată atunci când însuși mijlocul pe care îl imaginează, fiind suprasensibil, nu se află în facultatea omului, fără a fi chiar nevoie să se ia în considerație imposibilitatea de a atinge scopul suprasensibil intenționat prin acesta[732]; căci pentru a avea acest sentiment al prezenței nemijlocite a ființei supreme și pentru a distinge un astfel de sentiment de oricare altul, chiar și de sentimentul moral, el[733] ar trebui să fie receptiv la o intuiție pentru care în natura umană nu există nici un simț[734]. – Iluzia superstițioasă, conținând un mijloc în el însuși capabil de a servi mai multor subiecți și de a le permite cel puțin să lupte contra obstacolelor opuse unei dispoziții care să îl satisfacă pe Dumnezeu este, totuși, într-atât de departe înrudită cu rațiunea și de aceea este condamnabilă doar accidental, prin faptul că ea transformă în obiect care îl satisface nemijlocit pe Dumnezeu ceea ce nu poate fi decât un simplu mijloc; dimpotrivă, iluzia religioasă exaltată este moartea morală a rațiunii, fără de care totuși nu este posibilă nici o religie și tot astfel nici o moralitate în genere, care trebuie să se întemeieze pe principii.

Principiul care îndepărtează sau previne orice iluzie religioasă a unei credințe ecleziastice este așadar: ca acesta, pe lângă propozițiile statutare, de care, pe moment, el nu se poate dispensa cu totul, să își mai facă totuși încă un principiu care să includă în sine religia comportamentului bun ca pe propriul său țel de urmărit, spre a putea să se dispenseze într-o zi de acelea[735].

§. 3.

Despre cler+) *ca o conducere a pseudo-serviciului divin al principiului bun*

Adorarea ființelor invizibile și puternice smulsă omului neajutorat prin teama naturală întemeiată pe conștiința incapacității sale / nu a dat naștere nemijlocit unei religii, ci unui serviciu 176
servil față de Dumnezeu (sau de idoli), care atunci când a primit o anumită formă oficial-legală a devenit un *serviciu divin al templelor*, și numai atunci când, treptat, aceste legi s-au asociat educației morale a oamenilor el a devenit un *serviciu divin ecleziastic*: așadar, cele două au la bază o credință istorică ce a sfârșit prin a fi doar provizorie și a *început* să fie văzută ca o prezentare simbolică și ca un mijloc al promovării unei credințe religioase pure.

De la *șamanul* tungușilor la *prelatul* din Europa ce guvernează totodată biserica și statul sau (dacă in locul căpeteniilor și al conducătorilor noi vedem doar adepți ai acestor credințe conform propriului lor mod de reprezentare) între *vogulul*[736] cu totul sensibil[737] care, dimineața, își pune pe cap laba unei piei de urs și face o scurtă rugăciune: „Nu mă împușca!" până la *puritanul* rafinat și independentul din *Connecticut*, distanța este, fără îndoială, importantă în ceea ce privește *manierele*, dar nu și *principiul* credinței; căci în ceea ce îi privește pe aceștia[738], ei aparțin uneia și aceleiași clase, și anume care în sine nu îi face pe oameni mai buni (în credința în anumite propoziții[739] statutare sau in practicarea anumitor cutume arbitrare). Numai cei pentru care el[740] nu poate consta decât din dispoziția unui comporament bun se

+) Acesta nu desemna decât autoritatea unui părinte spiritual (πάππα), dar el 175
a dobândit semnificația unui blam doar pentru că i se asocia ideea unui despotism spiritual ce se poate întâlni la toate formele ecleziastice, oricât de lipsite de pretenții și de populare se anunțau. De aceea, eu nu vreau să se înțeleagă că aș voi, făcând o comparație între secte, să o depreciez pe una în favoarea alteia, împreună cu uzanțele și dispozițiile sale. Toate merită un respect egal în măsura în care formele lor sunt încercări prin care bieții muritori au voit să transpună sensibil împărăția lui Dumnezeu pe pământ; dar toate sunt deopotrivă de blamabile atunci când iau drept lucrul însuși forma prin care este prezentată această idee (într-o biserică vizibilă).

deosebesc de aceia prin faptul că ei se îndepărtează de acest principiu spre a accepta un altul cu totul diferit și mult mai sublim decât al celor dintâi, și anume acela în virtutea căruia ei sunt recunoscuți ca membri ai unei biserici (invizibile) ce îi cuprinde pe toți cei bine cugetători, singurii care pot constitui adevărata biserică universală, conform naturii sale esențiale.

176 Puterea invizibilă, ce poruncește destinul oamenilor, este îndreptată în avantajul lor[741], ceea ce constituie o intenție pe care o au toți; numai că ei gândesc în mod diferit felul în care procedează. Dacă ei iau acea putere drept cea a unei ființe inteligente căreia îi este asociată și voința, de care depinde soarta lor, toate strădaniile lor nu pot consta decât din alegerea modului prin care ei vor putea, în calitatea de ființe supuse voinței sale[742] să o satisfacă prin comportamentul lor. Dacă ei o gândesc ca pe o ființă morală, ei se conving cu ușurință prin propria lor rațiune de condiția dobândirii satisfacerii sale care trebuie să fie aceea a comportamentului moral și, mai ales, de a avea dispoziții pure ca
177 principiu / subiectiv al acestuia[743]. Dar s-ar putea ca ființa supremă să vrea totuși ca în plus să mai fie slujită și într-un alt fel decât acela pe care nouă ni-l face cunoscut doar rațiunea, și anume prin acțiuni în care, în ele însele, noi nu observăm nimic moral, dar pe care totuși noi le îndeplinim, fie ca acțiuni poruncite de el[744] însuși, fie ca acțiuni pe care noi ni le impunem arbitrar și doar spre a ne mărturisi supunerea față de el[745]; în ambele feluri de a proceda, atunci când constituie un întreg de preocupări ordonate sistematic, ele ne par, în genere, a institui un *serviciu divin* al lui Dumnezeu. – Dar dacă cele două ar trebui să se unească una cu cealaltă, ar trebui fie ca fiecare dintre ele să fie considerată nemijlocit ca un serviciu divin propriu-zis al lui Dumnezeu, fie ca una dintre cele două să fie subordonată, ca mijloc, celeilalte, singurul fel de a îl satisface pe Dumnezeu. Faptul că serviciul divin moral către Dumnezeu (*officium liberum*) îl satisface nemijlocit[746] este evident de la sine. Dar el nu poate fi recunoscut drept condiția supremă a tuturor satisfacțiilor[747] cu privire la om (care se află deja inclus în conceptul de moralitate, dacă am putea considera serviciul divin plătit (*officium mercennarium*) ca satisfăcându-l *doar prin el însuși* pe Dumnezeu;

căci atunci nimeni nu ar ști[748] care ar fi serviciul divin preferabil într-o împrejurare, spre a pregăti astfel judecata asupra datoriei sale, nici felul în care cele două[749] s-ar completa unul pe celălalt. Prin urmare, acțiunile care nu au în ele însele valoare morală nu ar trebui să fie considerate ca satisfăcându-l pe Dumnezeu decât ca mijloace în vederea favorizării a ceea ce este nemijlocit bun în acțiuni (în vederea moralității), adică doar *în vederea serviciului divin al lui Dumnezeu.*

Atunci când omul face acțiuni care în ele însele nu includ nimic care să îl satisfacă pe Dumnezeu (Morale), totuși el le folosește ca mijloace de a îi procura nemijlocit satisfacții și astfel de a îndeplini dorințele sale, și are iluzia că se află în posesia unei arte de a produce, prin mijloace cu totul naturale, un efect supranatural; de obicei acestor încercări li se dă numele de *magie*, cuvânt pe care (spre a evita conceptul secundar pe care îl implică, al unei comuniuni cu principiul rău, dat fiind că aceste încercări pot fi, dimpotrivă, foarte bine întreprinse în genere dintr-o intenție morală de altfel bună, ca urmare a unei neînțelegeri) noi preferăm să îl înlocuim prin cuvântul cunoscut de altfel de *fetișism*. Dar un efect supranatural al unui om ar fi acela care este posibil numai în gândirea sa, dacă presupune că el acționează asupra lui Dumnezeu, de care se folosește ca de un mijloc spre / a produce în 178
lume un efect, pentru care forțele sale și chiar înțelegerea sa nu ar fi suficiente, deși l-ar fi satisfăcut pe Dumnezeu; ceea ce include deja o absurditate în conceptul său.

În ceea ce îl privește pe om care, în afară de ceea ce face nemijlocit obiectul satisfacției divine (prin dispoziția activă a unui comportament bun) caută prin intermedul anumitor formalități să își compenseze incapacitatea spre a se face *demn* de o asistență supranaturală recurgând, în această intenție, la cutume[750] ce nu au nici o valoare nemijlocită, dar care servesc totuși drept mijloc al favorizării acelei dispoziții morale, și este de părere că astfel devine *receptiv* la atingerea obiectului bunelor sale dorințe morale, făcându-și socoteala, fără îndoială, că incapacitatea sa naturală va fi suplinită de ceva *supranatural*, dar ceva pe care *omul*, în loc să poată *acționa asupra sa* (prin influența asupra voinței divine) poate doar să îl spere, dar nu să îl producă. – Dar dacă acțiunile care, prin ele

însele, atât cât putem întrevedea noi, nu conțin nimic moral care să îl satisfacă pe Dumnezeu, trebuie totodată în opinia sa să îi servească drept mijloc, chiar și drept condiție spre a aștepta de la Dumnezeu ca el să îi îndeplinească nemijlocit dorințele: trebuie ca astfel el[751] să aibă iluzia de a crede că, fără a avea nici facultatea fizică, nici receptivitatea morală de a primi un astfel de ajutor supranatural, el poate, fără îndoială, să îl determine prin acțiuni *naturale*, care nu se înrudesc deloc cu moralitatea (pentru înfăptuirea cărora nu este cerută o dispoziție care să îl satisfacă pe Dumnezeu și, ca urmare, omul cel mai corupt le poate îndeplini la fel de bine ca cel mai bun), prin formule de invocare, prin mărturisiri ale unei credințe răsplătite, prin cutume ecleziastice și așa mai departe, și care poate astfel *să își atragă ca prin minune* ajutorul divinității; căci între mijloacele doar fizice și o cauză ce acționează moral nu există nici o legătură posibilă după o lege ce ar putea fi gândită prin rațiune, conform căreia cea din urmă[752] ar putea fi reprezentată ca determinabilă în producerea anumitor efecte cu ajutorul celor dintâi[753].

Cel care, așadar, pune pe primul loc respectarea legilor statutare ce au nevoie de o revelație necesară religiei, dar nu ca un simplu mijloc al dispoziției morale, ci ca o condiție obiectivă ce ne face să îl satisfacem astfel nemijlocit pe Dumnezeu, iar spre această credință istorică se îndreaptă toate eforturile în vederea unui comportament bun (în timp ce cea dintâi[754] nu îl poate satisface pe
179 Dumnezeu decât *într-un mod condiționat*, / trebuind să vină după cea din urmă[755], singura care îl satisface *absolut* pe Dumnezeu), și astfel serviciul divin se transformă doar într-un *fetișism*, aducându-i-se lui Dumnezeu un pseudo-serviciu divin, ce face să regreseze pregătirea adevăratei religii. Atât de mult contează, când urmează să se unească două lucruri bune, ordinea în care sunt unite! – În această deosebire însă constă adevăratul *Iluminism*; serviciul divin devine prin aceasta, în primul rând, un serviciu divin liber și, prin urmare, moral. Dar dacă ne îndepărtăm de el[756], în locul libertății copiilor lui Dumnezeu[757] i se impune omului, dimpotrivă, jugul unei legi (sta-tutare), iar după cum el este obligat astfel necondiționat să creadă ceva care nu poate fi cunoscut altfel decât istoric și care, prin urmare, nu poate fi convingător pentru toată lumea, pentru oamenii înzestrați cu

conștiință[758] este un jug chiar mai greu*) decât ar fi vreodată întreaga mulțime de cutume pioase cu care poate fi grevat întotdeauna, pentru că este suficient să fie practicate spre a se pune de acord cu existența socială ecleziastică, fără a fi cazul, atât interior cât și exterior, să își mărturisească credința după care acestea[763] sunt privite ca o dispoziție *instituită de Dumnezeu:* și aceasta apasă propriu-zis conștiința[764].

Clerul este deci constituția unei biserici, în măsura în care în ea domnește *un serviciu divin fetișist*, ceea ce se întâlnește întotdeauna când în locul principiilor morale sunt date porunci statutare, reguli ale credinței și cutume ce constituie fundamentul și esențialul aceluia[765].

Și, desigur, există mai multe forme de biserică al căror fetișism[766] / este atât de diferit și de mecanic, încât pare să pericliteze 180
aproape orice moralitate și, prin urmare, orice religie, pentru că trebuie să îi ia locul, fiind foarte învecinat cu paganismul[767]; dar mai multul sau mai puținul nu își au rostul acolo unde valoarea sau non-valoarea se întemeiază pe natura principiului obligării, care deține primul loc. Atunci când acesta[768] impune supunerea umilă față de o dogmă ca un serviciu divin servil, în locul omagiului liber ce trebuie adus legii morale înălțate *deasupra tuturor*: cutumele impuse contează chiar mai puțin; este suficient ca ele să fie date ca necondiționat necesare pentru a avea de-a face cu o credință fetișistă prin care se aservește mulțimea, căreia îi este

---

*) „Acel jug este blând, iar povara este ușoară"[759], atunci când datoria care 179
îl obligă pe fiecare om poate fi considerată ca impusă de el însuși și prin propria sa rațiune: atunci când este, așadar, un jug acceptat de bună voie. De acest fel sunt numai legile morale ca porunci divine, despre care numai întemeietorul bisericii pure ar putea spune: „poruncile mele nu sunt grele"[760]. Această expresie vrea să spună doar: ele nu sunt *împovărătoare*, pentru că orice om înțelege singur necesitatea de a le urma și, prin urmare, nimeni nu i le impune, pe când cele[761] poruncite despotic, cu toate că ne sunt impuse în vederea perfecționării noastre (totuși nu prin rațiunea noastră), de unde nu putem vedea nici o utilitate pentru noi, sunt oarecum vexații (tracasări), cărora noi ne supunem doar prin constrângere. Dar în sine și considerate în puritatea sursei lor, actele poruncite de aceste legi morale sunt chiar cele care par cele mai neplăcute omului, iar în locul lor[762] el ar accepta de bună voie tracasările pioase cele mai neplăcute, dacă i-ar fi posibil ca acestea să fie luate în considerație în locul acelora.

răpită libertatea morală, prin faptul că este pusă în serviciul unei biserici (nu al religiei). Constituția acesteia (ierarhia) poate fi monarhică sau aristocratică sau democratică: aceasta se referă numai la organizarea sa; dar constituția sa este și rămâne sub toate aceste forme întotdeauna despotică. Acolo unde statutele credinței sunt trecute în rândul legii constituționale stăpânește un *cler*, care crede că este pe deplin îndreptățit să se dispenseze de rațiune și, în cele din urmă, de exegeza Scripturii, întrucât doar el este singurul însărcinat cu păstrarea și cu interpretarea voinței legiferatorului invizibi, având autoritatea și de altfel puterea să decidă asupra prescripțiilor credinței, fără a fi cazul să convingă, ci *numai să poruncească*. – Dar în afara acestui cler, toți ceilalți sunt *laici* (conducătorul existenței sociale politice nu este exceptat): și astfel biserica ajunge să își extindă, în cele din urmă, dominația asupra statului, nu tocmai prin forță, ci prin influențarea sufletelor[769] și în plus, de asemenea, evidențiind pretinsa utilitate pe care trebuie să o aibă o supunere necondiționată, în vederea căreia *gândirea* poporului este obișnuită cu o disciplină ecleziastică; dar în acest fel, și fără să se observe, supușii se obișnuiesc să acționeze în mod ipocrit; onestitatea lor, fidelitatea lor sunt minate; ei ajung să se achite numai în aparență, chiar și de datoriile lor civile, supunându-se astfel, ca întotdeauna când se pleacă de la principii deficitare, exact contrariului celor pe care le intenționaseră.

* *
*

Aceasta este în totalitate consecința inevitabilă a transpunerii, care la prima vedere pare neîndoielnică, a principiilor credinței religioase, singura mântuitoare, unde se hotărâse căruia
181 dintre cele / două principii trebuia să i se acorde primul loc în calitate de condiție supremă (căreia îi este subordonat celălalt[770]). Este echitabil, este rațional să admitem că nu numai „înțelepții cărnii", cărturari sau raționatori[771] se văd iluminați în vederea cunoașterii lucrurilor ce tratează adevărata lor mântuire – căci de această credință trebuie să fie capabilă întreaga specie umană; - în afară de „toate cele nebune ale lumii"[772], neștiutorii înșiși și sărmanii cu duhul trebuie să poată pretinde această învățătură și

convingere interioară. Se pare chiar că o credință istorică este exact de același fel, mai ales atunci când conceptele de care are nevoie spre a își exprima mesajul sunt pe deplin antropologice, și foarte conforme sensibilității. Ce este, așadar, mai ușor decât o astfel de relatare simplă și transpusă sensibil și de a o transmite altora sau de a repeta, cu privire la mistere, cuvinte cărora nu este deloc necesar să li se asocieze un sens; cât de ușor găsesc acestea[773] încredere peste tot, mai ales cu seducția marilor interese promise și cât de adânc se înrădăcinează o credință în adevărul acestor relatări, când ea se bazează de altfel pe documente considerate autentice încă de mult timp și, în acest fel, o astfel de credință se află în armonie chiar și cu cele mai obișnuite capacități umane. Dar atât anunțarea unor astfel de evenimente, cât și credința în regulile de comportament întemeiate pe ele nu puteau să fi fost date direct sau în special cărturarilor sau înțelepților lumii: în acest fel ultimii nu sunt totuși îndepărtați; dar în această privință se întâlnesc numeroase dificultăți, pe de o parte cu privire la adevărul lor[774], iar pe de altă parte al sensurilor ce trebuiau date expunerii lor, iar adoptarea unei astfel de credințe expuse atâtor obiecții (chiar într-o intenție sinceră) drept condiție supremă a unei astfel de credințe universale și singura mântuitoare, este lucrul cel mai absurd ce poate fi gândit. - Așadar, există o cunoaștere practică care, deși este întemeiată exclusiv pe rațiune și nu necesită nici o doctrină istorică, este într-atât de apropiată tuturor, chiar și de cei mai simpli oameni, ca și cum ar fi literalmente înscrisă în inimă: o lege ce poate fi doar numită pentru a îi fi recunoscută imediat autoritatea de către toți și care produce din sine o obligativitate *necondiționată* în conștiința tuturor, și anume a moralității; și ceea ce este mai mult, această cunoaștere ne conduce de la sine, fie la credința în Dumnezeu, fie este singura, cel puțin, ce ar putea determina conceptul de Dumnezeu ca legiferator moral, prin urmare ne conduce la o / credință religioasă pură, nu numai pe înțelesul tuturor, ci care 182
să poată fi onorată în cel mai înalt grad; ea conduce într-acolo atât de natural, încât atunci când voim să încercăm, interogând un om oarecare, ce nu a fost niciodată instruit în acest sens, aflăm că el posedă această credință în întregime și pe deplin. Nu se procedează numai cu perspicacitate dacă se începe cu aceasta[775] și se lasă în urma sa cunoașterea istorică, care se armonizează cu ea ci, de

asemenea, este o datorie de a ne face din ea condiția supremă, singura prin care putem spera să participăm la mântuire, oricare ar putea fi promisiunile unei credințe istorice, astfel încât numai după interpretarea pe care i-o va da credința religioasă pură[776] va putea sau va fi cazul să fie valabilă ca obligație universală (întrucât include o doctrină universal validă), în timp ce credinciosul-moral este deschis, de asemenea, și credinței istorice, în măsura în care el o găsește capabilă să însuflețească dispoziția sa religioasă pură, credință care numai în acest fel are o valoare morală pură, dat fiind că ea este liberă și nici o amenințare nu vine să ne-o smulgă (ceea ce ar face să nu poată fi niciodată sinceră)[777].

Dar în măsura în care într-o biserică serviciul divin față de Dumnezeu este îndreptat mai ales către adorația morală pură a aceluiași[778], conform legilor prescrise omenirii în genere, ne mai putem întreba totuși: dacă ar trebui ca în aceasta[779] doctrina asupra *evlaviei* sau și *teoria* pură a *virtuții* să constituie, fiecare în parte, conținutul expunerii religiei. Prima denumire, și anume *doctrina asupra evlaviei* exprimă, poate, cel mai bine semnificația cuvântului *religio*[780] (așa cum îl înțelegem în prezent) în sens obiectiv.

Evlavia include două determinații ale dispoziției morale în raport cu Dumnezeu; *teama* față de Dumnezeu este această dispoziție în îndeplinirea poruncilor sale[781] din datoria *impusă* (supușilor), adică din respect față de lege; dar *iubirea* față de Dumnezeu, din propria sa *alegere liberă* și din satisfacție față de lege (din datoria copilului)[782]. Prin urmare, cele două includ, în afară de moralitate, conceptul unei ființe suprasensibile dotată cu proprietăți intenționale spre a realiza binele suprem, pe care ea[783] își propune să îl atingă, dar care depășește facultățile umane, iar dacă pentru a concepe *natura* unei astfel de ființe noi ieșim din raportul moral pe care ideea sa îl are cu noi, riscăm întotdeauna să avem în fața noastră unul[784] viciat de antropomorfism și astfel care prejudiciază adesea principiile noastre morale dar, în consecință, ideea[785] nu poate
183 subzista în sine / în rațiunea speculativă[786], dar chiar originea și mai mult forța sa se întemeiază cu totul pe raportul ce unește aceasată idee cu determinația datoriei noastre, care se autoîntemeiază. Ce este, așadar, mai natural decât să vedem expuse în primele catehisme

pentru tineri sau chiar în predicile de la amvon: teoria virtuții expusă înaintea doctrinei asupra evlaviei sau aceasta înaintea aceleia[787] (chiar dacă nu se menționează)? Cele două doctrine prezintă, în mod manifest, o conexiune necesară. Dar aceasta[788] nu este posibilă în alt fel, dat fiind că ele nu sunt *identice*, decât dacă una ar fi gândită și prezentată ca scop, cealaltă doar ca mijloc. Teoria virtuții subzistă însă prin ea însăși (chiar și fără conceptul de Dumnezeu), doctrina asupra evlaviei include conceptul unui obiect pe care noi ni-l reprezentăm în raport cu moralitatea noastră, ca o cauză ce suplinește incapacitatea noastră cu privire la scopul final moral. Doctrina asupra evlaviei nu poate, deci, să constituie în sine scopul final al strădaniei morale, ci servește doar drept mijloc pentru ceea ce îi face pe oameni în sine mai buni, să întărească dispoziția morală, de aceea ea[789] (ca strădanie către bine și chiar către sfințenie) îi promite și garantează posesiunea acestui scop final, de care aceea este incapabilă. Conceptul de virtute, dimpotrivă, este luat din sufletul omului. Îl avem în noi în întregime, deși în sine nedezvoltat, dar fără să fie cazul, la fel ca la conceptul de religie, să se ajungă prin raționamente[790]. În puritatea sa, în conștiința trezită în noi de o facultate fără de care noi nu l-am fi bănuit niciodată și care ne face capabili să depășim cele mai mari obstacole spre a deveni stăpâni asupra noastră, în demnitatea umanității care trebuie să îl respecte pe om în propria sa persoană și în destinația spre care se străduiește să o ajungă, există ceva care înalță sufletul atât de sus și îl conduce atât de bine către divinitate, care este demn de adorație doar datorită sfințeniei sale și a calității sale de legiferator al virtuții care, chiar și atunci când este încă foarte îndepărtat încât să se acorde acestui concept forța de influențare a maximelor sale, lui[791] nu îi este totodată neplăcut să se întrețină asupra sa, pentru că se simte el însuși înnobilat într-un anumit grad doar prin acest concept, în timp ce cel al unui stăpân al lumii ce face din această datorie o poruncă pentru oameni este încă mai îndepărtat de el, chiar dacă începând de aici el riscă să își piardă curajul (care constituie esența virtuții) și să transforme evlavia într-o supunere foarte servilă și lingușitoare față de o putere ce poruncește despotic. Acest curaj, spre a sta pe propriile-i picioare, este întărit ulterior de 184
doctrina reconcilierii, ce reprezintă ca abolit ceea ce nu poate fi

transformat, și astfel se deschide în fața noastră calea unui nou mod de viață, în loc ca atunci când s-ar pleca de la această doctrină omul să se vadă privat de orice curaj*) prin strădania inutilă de a face ca ceea ce s-a întâmplat să nu se fi întâmplat (ispășirea) din teama față de apropierea aceleiași[798] prin reprezentarea incapacității

---

*) Diferitele feluri de credință ale popoarelor le dau, de asemenea, treptat, un caracter care se manifestă, chiar și în exterior în raportul civil, care le este atribuit ulterior, ca și cum ar fi în totalitate proprietatea temperamentului lor. Astfel, *iudaismul*, conform primei sale instituiri, care îi obliga pe evrei prin toate cutumele imaginabile, în parte penale, să se izoleze de celelalte popoare, iar orice amestec cu ele trebuia să fie preîntâmpinat, a fost învinuit de *mizantropie*. *Mahomedanismul* se distinge prin *mândria* sa, căci în loc de miracole el și-a aflat confirmarea credinței sale în victoriile și in subjugarea numeroaselor popoare, iar toate practicile sale evlavioase sunt de un fel curajos+). Credința *hindusă* dă adepților săi un caracter de *descurajare*, din cauze direct contrare celor ce acționează la cei anteriori[792]. – Dar desigur că nu natura sa internă este cea care face ca credința creștină să merite un reproș asemănător, ci felul în care sunt antrenate sufletele[793], dar care, având în vedere corupția umană și îndoindu-se de orice virtute își plasează principiul religiei doar în *evlavie* (prin care se înțelege pasivitatea pusă drept principiu în raport cu evlavia, ce nu poate fi sperată decât printr-o putere de sus): întrucât ei nu au niciodată încredere în ei înșiși, ei trăiesc întotdeauna în transă, privind către un ajutor supranatural și cred că această autodisprețuire (ce nu este umilință) este un mijloc de a dobândi favoruri divine, unde expresia lor exterioară (în pietism sau bigotism[794]) denunță un caracter *servil*.

+) Acest fenomen remarcabil (al mândriei pe care îl inspiră credința unui popor ignorant, deși inteligent), poate proveni din ceea ce și-a imaginat întemeietorul, care ar fi relansat în lume conceptul de unitate a lui Dumnezeu și a naturii sale suprasensibile, care cu siguranță că pentru acest popor era o înnobilare prin eliberarea sa de iconolatrie și de anarhia politeismului, dacă acela[795] putea să își atribuie, pe bună dreptate, acest merit. – Cu privire la caracteristica celei de-a treia clase de coreligionari, ce are drept temei umilința rău înțeleasă, dacă considerarea sfințeniei legii slăbește orgoliul oamenilor în aprecierea valorii lor morale, noi trebuie totuși să ne ferim să ne disprețuim pe noi înșine și să luăm mai degrabă hotărârea de a ne apropia
185 mereu, tot mai mult, de sfințenia absolută, conform acestei / predispoziții nobile ce se află în noi: în locul acestei virtuți ce constă propriu-zis din curaj, nume suspectat deja de orgoliu, apare ispita paganismului, fiind apreciată, dimpotrivă, obținerea de favoruri prin servilism. *Fariseismul*[796] (bigotismul *devotio spuria*[797]) este obișnuința care în locul acțiunilor care să îl satisfacă pe Dumnezeu (în îndeplinirea tuturor datoriilor umane) prin îndeletnicirea nemijlocită cu însemne de adorație față de Dumnezeu, se practică *evlavia*; practică ce trebuie, prin urmare, raportată la *cultul servil* (*opus operatum*), pentru că adaugă superstiției și iluzia exaltată a sentimentelor presupuse drept suprasensibile (cerești).

sale totale față de bine și din teama recăderii în rău, care trebuie să îl arunce într-o stare deplorabilă de pasivitate morală în care el nu întreprinde nimic, / nici mare, nici bun, ci așteaptă totul de la 185
dorința sa. – Cu privire la dispoziția morală, totul depinde de conceptul suprem, căruia i se subordonează datoriile sale[799]. Dacă *adorarea* lui Dumnezeu este prima și își subordonează deci virtutea, acest obiect este un *idol*[800], adică el[801] este gândit ca o ființă față de care noi nu sperăm să îl satisfacem printr-un comportament moral bun în lume, ci care poate fi adorat și lăudat spre a îi face plăcere: iar în acest caz religia este idolatrie. Evlavia nu este, deci, un surogat al virtuții prin care să ne dispensăm de ea, ci desăvârșirea sa, prin care se poate spera în încununarea sa prin realizarea tuturor scopurilor noastre bune.

§. 4.

Despre firul conducător al constiinței[802] *în probleme de credință*

Aici nu se pune întrebarea: cum trebuie să fie orientată conștiința[803] (căci ea nu vrea nici un conducător: ne este suficient să o avem); ci mai degrabă în ce fel ar putea ea însăși[804] să servească drept fir conducător în cele mai delicate decizii morale. –

Conștiința[805] *este aceea care în ea însăși este o datorie*. Dar cum este posibil să gândim una ca aceasta, dat fiind că conștiința tuturor reprezentărilor noastre pare a fi necesară doar în intenție logică și, prin urmare, doar condiționat, atunci când voim să ne clarificăm reprezentarea și, în consecință, nu ar putea fi necondiționat o datorie?

Există un principiu moral, care nu necesită nici o dovadă: nu trebuie *să riscăm nimic dacă este nedrept* (*quod dubitas, ne faceris! Plin*[806]). Așadar, *conștiința* că o acțiune *pe care / vreau să o* 186
întreprind este dreaptă este o datorie necondiționată. Dacă o acțiune în genere este dreaptă sau nedreaptă, intelectul este cel ce judecă, nu conștiința[807]. De altfel, nu este absolut necesar să se știe, despre toate acțiunile posibile, dacă sunt drepte sau nedrepte. Dar despre cea pe care *eu* vreau să o întreprind[808], nu trebuie

numai să judec și să îmi dau cu părerea, ci și să fiu *sigur* că ea nu este nedreaptă, iar această exigență este un postulat al conștiinței[809] care este opus *probabilismului*[810], adică principiului: după care doar opinia conform căreia o acțiune ar putea fi pe deplin dreaptă este suficientă spre a fi îndeplinită. – Conștiința[811] s-ar mai putea defini și astfel: ea este *facultatea de judecare morală care este ea însăși judicativă*; dar această definiție ar avea nevoie să fie precedată de o explicație a conceptelor pe care le include. Conștiința[812] nu judecă acțiunile în calitate de cazuri ce se subsumează legii; căci astfel procedează rațiunea în măsura în care ea este subiectiv-practică (prin urmare *casus conscientiae*[813] și cazuistica drept o dialectică a conștiinței[814]): ci aici rațiunea se judecă pe sine însăși și decide dacă, într-adevăr, în aprecierea acțiunilor și-a luat toate precauțiile (dacă sunt drepte sau nedrepte) și îl invocă pe omul ce depune mărturie *pro* sau *contra* producerii sau a neproducerii acesteia.

Să luăm, de ex. un inchizitor atât de convins de unicitatea credinței sale statutare, care s-ar martiriza la nevoie, când urmează să se pronunțe asupra unui eretic (de altfel un cetățean bun) acuzat de necredință, eu pun atunci întrebarea: dacă el îl condamnă la moarte, se poate spune că el a judecat după conștiința[815] sa (cu toate că greșită) sau dacă, mai degrabă, s-ar putea face vinovat că a acționat absolut *fără conștiință*[816], fie că s-a înșelat, fie că are conștiința faptului că a procedat nedrept, dat fiind că i se poate arunca în față faptul că într-un astfel de caz el nu ar putea fi niciodată pe deplin sigur că nu acționează pe deplin nedrept[817]. Se presupune că el avea credința fermă după care o voință divină revelată supranatural (posibil conform sentinței: *compellite intrare*[818]) îi permitea, nefăcându-i chiar o datorie, să distrugă presupusa necredință împreună cu necredincioșii. Dar asupra unei astfel de doctrine revelate și asupra sensului său era el[819], într-adevăr, atât de convins, după cum se revendică, încât să pună în joc moartea unui om? este sigur că a lua viața unui om
187 datorită credinței religioase este nedrept: numai dacă / o voință divină (admițând limita extremă) făcută cunoscută într-un fel extraordinar ar fi poruncit altfel. Dar dacă Dumnezeu și-a manifestat

vreodată această voință teribilă. este o problemă a documentelor istorice, nefiind niciodată apodictic certă. Revelația i-a parvenit numai prin oameni și ei au interpretat-o, iar atunci când totuși i se părea că ea îi vine de la Dumnezeu însuși (ca Abraham, care a primit ordinul de a îl sacrifica pe propriul său fiu ca pe o oaie), cel puțin este totuși posibil ca aici să se strecoare o greșeală. El s-ar expune, în acest caz, riscului de a face ceva nedrept în cel mai înalt grad și astfel el acționează fără conștiință. – Așa stau lucrurile cu orice credință istorică și fenomenală: și anume că întotdeauna există *posibilitatea* întâlnirii unei erori ce atrage lipsa conștiinței în ceea ce privește posibilitatea a ceea ce se prescrie sau se permite și este autentic, adică riscul de a da curs încălcării unei datorii umane certe prin ea însăși.

Mai mult: să considerăm o acțiune poruncită de o astfel de lege revelată pozitiv (ce trece ca atare) și care este permisă în ea însăși, se pune întrebarea dacă este cazul ca autoritățile ecleziastice sau îndrumătorii, datorită pretinsei lor convingeri, să impună poporului să o accepte (în detrimentul poziției lor) *ca pe un articol de credință?*. Convingerea nu are în sine nici un alt argument în afară de cel istoric, dar în judecata acestui popor (atunci când el însuși se examinează doar în măsura cea mai mică) există întotdeauna posibilitatea absolută ca de aceea să se stecoare o eroare în texte sau în interpretarea lor clasică, iar clerul va constrânge poporul, cel puțin interior, că ceva este pe atât de adevărat pe cât crede într-un Dumnezeu, adică să mărturisească, oarecum în prezența lui Dumnezeu, ceva despre care totuși el nu știe cu certitudine că este astfel, de ex. recunoașterea unei anumite zile pentru promovarea publică periodică a evlaviei, ca un element al religiei poruncit direct de Dumnezeu sau să recunoască faptul că el crede ferm în adevărul unui mister pe care el nu îl înțelege. Un superior ecleziastic va proceda astfel împotriva conștiinței[820], impunându-le altora o credință asupra căreia el însuși nu poate fi convins pe deplin, și ar fi deci bine să reflecteze la ceea ce face, pentru că el trebuie să răspundă de toate abuzurile ce se vor naște dintr-o astfel de credință servilă. – Este posibil ca ceea ce se crede să fie adevărat și, în același timp, că în credință există o lipsă de veridicitate (sau cel puțin în mărturisirea sa interioară), ceea ce în sine este condamnabil.

188 Cu toate că noi am observat mai înainte că de îndată ce au făcut un pas mic către libertatea de gândire*), oamenii care altădată erau apăsați de jugul servil al credinței (de ex. protestanții) se consideră imediat oarecum ca înnobilați prin faptul că este necesar să creadă mai puține lucruri (pozitive și care aparțin prescripțiilor preoților), dar este exact contrariul ceea ce se întâmplă cu cei care încă nici nu au putut, nici nu au voit să facă o încercare de acest fel; căci principiul acestora este: e prudent să se creadă mai degrabă mai mult decât prea puțin. Așadar, ceea ce facem peste ceea ce suntem datori, cel puțin nu dăunează, iar uneori ar putea fi avantajos. – Pe această iluzie, din care necinstea în mărturisirile credinței religioase își face un principiu (care este acceptat cu atât mai multă ușurință cu cât religia îndreaptă orice greșeală și, prin urmare, și necinstea) se întemeiază așa-numita maximă a garantării în problemele credinței (*argumentum a tutto*[823]): Dacă este adevărat ceea ce mărturisesc eu ca provenind de la Dumnezeu, eu am reușit; dacă nu este adevărat, dar de altfel nu ar fi în sine nepremis: eu aș fi crezut doar ceva mai mult, ceea ce evident nu ar fi necesar, pentru că astfel s-ar da naștere unei dificultăți, fără a comite totuși o crimă. Pericolul de a da curs necinstei expune la *încălcarea conștiinței*[824], pretinzând chiar și în fața lui Dumnezeu drept cert

*) Eu mărturisesc că nu pot da pe deplin crezare felului în care se exprimă oamenii inteligenți: Un anumit popor (care este pe cale de a își pregăti libertatea legală[821] nu este maturizat pentru libertate; că iobagii unui latifundiar nu sunt încă maturizați pentru libertate și, de asemenea, că oamenii în genere nu sunt încă maturizați pentru libertatea de credință. Dar conform unei astfel de ipoteze nu se va ajunge niciodată la libertate; căci în vederea acesteia nu ne putem *maturiza* dacă nu ne-am plasat în prealabil în această libertate (trebuie să fii liber spre a îți putea folosi în mod final forțele în libertate). Primele încercări vor fi, desigur, nepregătite, și chiar dacă se vor asocia de obicei unei situații mai dificile și mai primejdioase decât cea în care se trăiește sub ordinele celorlalți dar, de asemenea, și prin grija lor; nu ne putem maturiza niciodată doar prin rațiunea celorlalți, ci prin *propriile* încercări (pe care spre a le face trebuie să fim liberi). Eu nu am nimic împotrivă că cei ce au puterea în mâinile lor, constrânși de împrejurări de timp, sunt încă îndepărtați, foarte îndepărtați de eliberarea de cele trei lanțuri. Dar a pune drept principiu faptul că toți cei ce li s-au supus vreodată [822], în genere nu se folosesc de libertate și sunt îndreptățiți să se îndepărteze întotdeauna de ea, este o încălcare a prerogativelor divinității înseși, care i-a creat pe oameni pentru libertate. Desigur că este mai comod să stăpânim in stat, in casă și in biserică atunci când a fost posibilă stabilirea unui astfel de principiu. Dar este el și mai drept?

un lucru despre care el este / totuși conștient că nu este de o 189
astfel de natură în care să se poată avea încredere absolută, toate acestea însă, *nu au nici o importanță pentru ipocrit.* – Maxima autentică a garantării, singura unită cu religia, este exact contrară: Tot ceea ce îmi este admis drept mijloc sau condiție a mântuirii, nu prin propria mea rațiune, ci numai prin revelație, poate fi acceptat în mărturisirile mele doar prin intermediul unei credințe istorice, și care de altfel nu contrazice principiile morale pure, eu nu îl pot crede cu certitudine și afirma cu tărie, și cu atât mai mult nu îl pot respinge ca fiind cu certitudine fals. Totuși, fără a determina nimic în această privință, dacă aici se poate afla ceva care să mă mântuiască, eu contez că voi deveni bun, dacă nu mă fac în vreun fel nedemn de lipsa dispoziției morale în comportamentul meu bun. În această maximă este inclusă garanția morală veridică, și anume în fața conștiinței[825] (iar mai mult nu se poate revendica de către un om) și, dimpotrivă, există cel mai mare risc și cea mai mare nesiguranță a pretinsului mijloc al perspicacității, ce servește la evitarea ingenioasă a prejudiciului care mi-ar putea veni de la nemărturisirea mea, ce procedează prin viclenie, și astfel, așteptând susținerea ambelor părți le distrugem pe amândouă. -

Atunci când autorul unui simbol, când îndrumătorul unei biserici, în sfârșit un om oarecare, în măsura în care fiecare trebuie să se poată convinge în interioritatea sa de unele propoziții[826] ca de revelații divine, s-ar întreba: Ai îndrăzni tu să mărturisești în prezența cunoscătorului de oameni, asupra a ceea ce ai tu mai valoros și mai sfânt, adevărul acestor propoziții? ar trebui ca eu să am asupra naturii umane (care cel puțin nu este totuși incapabilă de bine) un concept foarte nefavorabil spre a nu presupune că și cel mai

---

+) Numitul om, care este atât de îndrăzneț încât să spună: cel care nu crede într-o doctrină istorică sau alta ca într-un adevăr prețios, *acela este damnat*, ar trebui totuși să poată spune: atunci când ceea ce vă relatez cu aici nu este adevărat, *eu voiesc să fiu damnat*! – Dacă ar exista cineva care s-ar putea exprima într-atât de îngrozitor, eu v-aș sfătui să vă comportați cu el după proverbul persan asupra unui *hagiu*: dacă un om a plecat odată (în pelerinaj) la Mecca el părăsește casa în care locuiește împreună cu tine; dacă pleacă într-acolo de două ori, el părăsește aceeași stradă pe care locuiește; dar dacă s-a dus acolo de trei ori, el își părăsește orașul și chiar țara în care trăiește!

îndrăzneț îndrumător al credinței ar trebui să tremure de teamă+).
190 /Dar dacă este astfel, putem să ne punem de acord conștiința[827] spre a revendica o astfel de explicație a credinței lipsită de resticții și să avem temeritatea de a da aceste proteste drept o datorie și un serviciu divin, rănind astfel libertatea umană, cerută totuși tuturor celor morale (precum este și acceptarea religiei), nelăsând nici un loc voinței bune, care spune: „Eu cred, iubite Dumnezeule, ajută-mă în necredința mea!"[828+)]

Observație generală

Binele pe care îl poate face omul prin el însuși conform legilor libertății în comparație cu facultatea care îl face posibil numai printr-un sprijin supranatural, poate fi numit *natură* spre deosebire de *har*. Nu este ca și cum prin prima expresie noi am înțelege o calitate fizică distinctă de libertate, întrucât prin această facultate noi cunoaștem cel puțin *legile* (ale *virtuții*), iar rațiunea care, fiind *analoagă naturii* are pentru ea un fir conducător vizibil
191 și comprehensibil; dimpotrivă / în ceea ce privește dacă, cum și cît *har* va acționa în noi, ne aflăm cu totul în întuneric, iar rațiunea

---

+) O, *bună credință!* tu Astreea, care ai fugit de pe pământ către cer, cum te vei întoarce (fundament al conștiinței[829] și, prin urmare, al întregii religii a interiorității) de acolo până la noi? Eu aș putea recunoaște, cu toate că este foarte regretabil, că sinceritatea (de a *spune întregul* adevăr cunoscut) nu se întâlnește în natura umană. Dar *buna credință* (după care *tot ceea ce se spune* este spus cu veridicitate) se poate revendica de la fiecare om, iar dacă în natura noastră nu ar exista nici o predispoziție către aceasta, a cărei cultivare noi o neglijăm, rasa umană ar trebui să fie, în proprii săi ochi, un obiect de dispreț profund. Dar acea proprietate revendicată a sufletului[830] este expusă ca atare numeroaselor tentații și adesea impune sacrificii ce necesită tărie morală, adică virtute (ce trebuie dobândită), și trebuie să fie, mai mult decât oricare alta, supravegheată de timpuriu și cultivată, căci deîndată ce tendința opusă a prins rădăcini în sufletul nostru este foarte greu de distrus . – Și acum confruntați cu aceasta [831] modul nostru de educație, mai ales în materie de religie sau mai ales de doctrină a credinței: veți vedea că totul se reduce la fidelitatea pe care o manifestă memoria de a răspunde la întrebările puse, fără a lua în considerație fidelitatea mărturisirilor (care nu se supun nici unei examinări), și numai aceasta trece drept suficientă unui credincios care nu înțelege ceea ce mărturisește el drept sfânt, iar voi nu mai puteți fi uimiți de lipsa bunei credințe care face ca în forul lor interior toți oamenii să fie ipocriți.

rămâne aici, ca în tot ceea ce tratează supranaturalul în genere (din care face parte moralitatea ca *sfințenie*) privată de orice cunoștință asupra legilor după care el poate avea loc[832].

Conceptul unei asocieri supranaturale cu facultatea noastră morală, deși este deficitar și chiar dispunem de el nefiind purificat pe deplin, cel puțin slab spre a ne satisface toate datoriile, este transcendent și doar o idee, a cărei realitate nu ne poate fi garantată de nici o experiență. – Dar dacă o acceptăm doar ca o idee în intenție practică este foarte riscant și greu de conciliat cu rațiunea: întrucât ceea ce trebuie să ni se atribuie drept comportament moral bun nu trebuie să aibă loc datorită unei influențe străine, ci numai prin cea mai bună întrebuințare posibilă a propriilor noastre forțe. Dar imposibilitatea sa[833] (ca ambele să coexiste) nu poate fi totuși dovedită, pentru că libertatea însăși, deși în conceptul său nu este inclus nimic supranatural, ne rămâne totuși, în privința posibilității sale, la fel de inconceptibilă ca și supranaturalul, pe care am voi să îl considerăm ca un complement al determinației spontane, dar deficitare[834].

Dacă noi cunoaștem prin libertate cel puțin *legile* (cele morale) conform cărora ea trebuie să se determine, totuși noi suntem incapabili să știm cel mai mic lucru asupra ajutorului supranatural, dacă în noi acționează, într-adevăr, o putere morală perceptibilă sau chiar în ce caz și în ce condiții este de așteptat și, în consecință, în afara supoziției generale după care acolo unde natura este incapabilă în noi, harul vine să o completeze, întrucât noi am folosit-o pe aceea[835] (adică propriile noastre forțe) doar conform posibilității, noi nu vom putea afla ulterior nici o altă întrebuințare a acestei idei: noi nu știm nici în ce fel (în afara eforturilor noastre constante către un comportament bun) vom putea atrage asupra noastră această participare[836], nici cum va fi posibil să determinăm în ce caz vom conta pe ea. – Această idee este cu totul transcendentă, și de altfel este salutar să ne menținem la o distanță respectabilă față de ea ca de ceva sacru spre a evita o iluzie ce ne face să credem că noi înșine înfăptuim miracole sau că percepem miracole în noi, ceea ce ne-ar face incapabili de orice întrebuințare a rațiunii și ne-ar îndemna spre această inerție prin care se așteaptă de sus, printr-o inactvitate pasivă, ceea ce ar trebui să căutăm în noi înșine.

192 Așadar, sunt *mijloace* toate cauzele intermediare pe care omul le are *în puterea sa* spre a realiza o anumită intenție, dar pentru a deveni demn de ajutorul ceresc (și nu poate exista altceva) nu există altceva decât o strădanie serioasă, o calitate morală prin care, conform tuturor posibilităților, să devină mai bun și astfel să realizeze desăvârșirea în vederea propriei conformări cu satisfacția divină, receptivitate care nu se află în puterea sa, pentru că acel ajutor divin pe care el îl așteaptă nu are propriu-zis o altă intenție în afară de moralitatea sa. Dar omul impur nu și-o va căuta astfel[837], ci de preferință în anumite ceremonii ale sensibilității (care, desigur, se află în puterea sa, dar care nu pot face din el un om mai bun, și totuși ele trebuie să procedeze într-un mod supranatural), iată ceea ce s-ar putea aștepta *a priori* și ceea ce se întâmplă în fapt. Conceptul așa-numitului *mijloc al harului*, cu toate că este contradictoriu în sine (în conformitate cu ceea ce s-a spus), servește totuși aici drept mijloc al unei autoiluzionări, care este la fel de comună pe cât este de dăunătoare adevăratei religii.

Adevăratul serviciu divin (moral) adus lui Dumnezeu, pe care credincioșii trebuie să i-l aducă ca supuși ai împăpră̆ției sale, dar nu mai puțin și ca cetățeni ai aceleiași (sub legile libertății) este, fără îndoială, invizibil ca și aceasta însăși[838], adică un *serviciu divin al inimii* (în spirit și în adevăr) și nu poate consta decât in dispoziția de a respecta toate datoriile adevărate considerate ca porunci divine, în loc să constea din acțiuni determinate exclusiv în vederea lui Dumnezeu. Doar invizibilul necesită totuși ca la om să fie reprezentat prin ceva vizibil (sensibil) și, ceea ce este mai mult, să fie însoțit de acesta în scop practic, și deși el este chiar intelectual, să devină chiar intuibil (conform unei anumite analogii); ceea ce, deși nu este cu totul inutil, este totuși un mijloc ce ne expune pericolului neînțelegerii, de a face ca datoria noastră să fie reprezentabilă doar în serviciul divin al lui Dumnezeu și printr-o *iluzie* care se strecoară cu ușurință în noi, ajungând să se înfățișeze ca fiind el însuși acest *serviciu divin* și, de altfel, este numele care i se dă de obicei.

Acest pretins servciu divin adresat lui Dumnezeu, dacă se reduce la adevăratul său spirit și la adevărata sa semnificație, și anume la dispoziția consacrată împărăției lui Dumnezeu în noi și

în afara noastră, poate fi divizat, chiar și de către rațiune, în patru respectări ale datoriei, cu care sunt asociate anumite formalități corespunzătoare ce nu se află în relații necesare: /pentru că s-a aflat 193
încă din antichitate până acum că ele sunt mijloace sensibile bune, ce servesc drept schemă și astfel ne trezesc și ne întrețin atenția asupra adevăratului serviciu divin al lui Dumnezeu. Ele se întemeiază, în totalitate, pe intenția promovării binelui-moral. 1) Să îl întemeiem solid *în noi înșine* și dispoziția către același să fie stimulată constant în suflet[839] (rugăciunea personală). 2) *Extinderea externă* a aceluiași[840] prin întruniri publice ce se fac în zile legale, spre a expune cu glas tare înseși doctrinele și dorințele religioase (și odată cu ele dispozițiile religioase) care, în acest fel, se comunică general (frecventarea bisericii). 3) *Transmiterea* aceluia posterității prin acceptarea de membri nou veniți în comunitatea credinței (în religia creștină *botezul*). 4) *Întreținerea acestei comunități* printr-o formalitate publică ce se repetă, ce face ca uniunea adepților într-un corpus moral să fie de durată, conform principiului egalității drepturilor lor printr-o participare comună la roadele binelui-moral (comuniunea).

În problemele religiei, toate încep atunci când se iau în considerație nu numai cele morale, dar totuși sunt cuprinse și cele care *în sine* îl satisfac pe Dumnezeu drept mijloc al îndeplinirii tuturor dorințelor noastre, este o *credință fetișistă*, care este o convingere: după care pentru producerea unui efect, atunci când nici legile *naturii*, nici legile morale ale rațiunii nu îl vor produce, este suficient să credem cu fermitate că cele dorite se vor realiza, iar această credință este însoțită de anumite formalități. Chiar dacă există convingerea că totul depinde aici de binele-moral, care poate fi produs numai prin făptuire, iar omul sensibil caută subterfugii ce îi vor permite să se sustragă acestei condiții anevoioase, și anume, atunci când el urmează doar *procedeele* (formalitățile), Dumnezeu va lua aceasta drept fapta însăși; ceea ce, desigur, ar trebui să fie numit un har transcendent al aceluia[841], dacă nu ar fi mai degrabă un har pe care noi îl visăm printr-o încredere falsă sau chiar s-ar putea spune, o încredere ipocrită. Și astfel omul, în toate credințele publice, și-a imaginat că posedă *mijloace ale harului*, cărora le dă anumite întrebuințări ce nu se raportează, ca în creștinism, la

conceptele practice ale rațiunii și la dispozițiile corespunzătoare lor (după cum se întâmplă, de ex. în cea[842] musulmană a celor cinci
194 porunci mari: a abluțiunii /, a rugăciunii, a postului, a pomenii, a pelerinajului la Mecca; unde numai pomana ar merita să fie exceptată, dacă ea ar veni dintr-o dispoziție virtuoasă adevărată și în același timp religioasă către datoria umană, și astfel ea ar merita să fie considerată pe deplin un mijloc de a merita harul: dar dat fiind că, dimpotrivă, ea se poate asocia, în această credință, cu pungășia, care smulge altora daruri care, în persoana săracilor, se oferă drept jertfă lui Dumnezeu, ea nu merită să fie astfel exclusă):

Pot exista, așadar, trei feluri de *credință iluzorie*, odată ce depășim limitele rațiunii cu privire la supranatural (care, conform legilor rațiunii, nu este nici un obiect al întrebuințării teoretice, nici al întrebuințării practice). În *primul rând*, credința în cunoașterea a ceva prin experiență, pe care totuși ne este imposibil să îl considerăm ca având loc după legile obiective ale experienței (*credința în miracole*). În *al doilea rând*, iluzia după care prin rațiune noi nu ne putem face nici un concept, totuși printre conceptele noastre raționale trebuie să le admitem pe cele necesare transformării noastre morale; (credința în *mistere*). În *al treilea rând*, iluzia după care doar prin întrebunțarea mijloacelor naturale noi putem produce un efect care, pentru noi, este un mister, și anume influența lui Dumnezeu asupra moralității noastre (credința în *mijloace ale harului*). – Primele două feluri de credință artificioasă au fost tratate în cele două observații generale la cele două părți imediat precedente ale acestei lucrări. Acum nu ne mai rămâne decât să tratăm mijloacele harului (care se mai deosebesc și de *efectele harului*+), adică influențe morale supranaturale în care noi suntem doar pasivi, dar a căror experiență pretinsă este o iluzie exaltată ce aparține doar sentimentului pur).

1. *Rugăciunea*, ca un serviciu divin *formal interior* și, de aceea, gândită ca un mijloc al harului, este o iluzie superstițioasă (un fetișism); căci ea este doar o *dorință declarată* unei ființe ce nu necesită nici o explicație a dispoziției interne a doritorului și, deci, ea nu înseamnă nimic, iar prin ea nu se îndeplinește nici o datorie

+) A se vedea observația generală de la sfârșitul *primei părți*.

impusă nouă ca poruncă a lui Dumnezeu și, prin urmare, ea nu îi va servi efectiv lui Dumnezeu. O dorință din inimă de a îl satisface pe Dumnezeu prin întregul nostru comportament, / adică toate 195
acțiunile noastre care însoțesc dispoziția, ca și cum ar fi puse în serviciul lui Dumnezeu, este *spiritul rugăciunii*, care poate și trebuie să se producă în noi „neîncetat"[843]. Dar această dorință (de asemenea numai interioară), înveșmântată în cuvinte și formule*), poate avea, cel mult, valoarea unui mijloc propriu însuflețirii repetate / a acelei 196
dispoziții care se manifestă în noi înșine, dar care nu are un raport nemijlocit cu satisfacția divină, chiar dacă ea nu constituie / 197

---

*) În acea dorință interioară, ca spirit al rugăciunii, omul caută să se 195
adreseze doar lui însuși (să își însuflețească dispozițiile prin intermediul *ideii de Dumnezeu*), în timp ce în cea exprimată prin cuvinte și, prin urmare exterior, el caută să acționeze *asupra* lui Dumnezeu. În primul sens, rugăciunea poate avea loc în deplină bună credință, cu toate că omul nu pretinde că poate afirma cu deplină certitudine chiar existența lui Dumnezeu; în a doua formă, ca *adresare*[844], el consideră acest obiect suprem ca fiind prezent în mod personal sau îl dă astfel (chiar interior) ca și cum ar fi convins de prezența sa, în opinia că, chiar dacă nu ar face nimic, nici nu ar dăuna, putându-i atrage favoarea; prin urmare, acest ultim fel de rugăciune (literal) nu poate prezenta un grad de bună credință la fel de deplină ca primul (doar a spiritului acesteia). – Adevărul ultimei observații va fi confirmat de fiecare dacă ne gândim la un om evlavios, bine intenționat dar, dealtfel limitat în raport cu astfel de concepte religioase purificate, care va fi surprins de un altul, eu nu spun că se roagă cu glas tare, ci printr-un comportament care să o indice[845]. Se așteaptă de la sine, fără ca eu să o spun, ca acela care se află într-o situație de care să roșească, să fie stânjenit și confuz. Și de ce? Pentru că un om care este surprins că vorbește singur cu glas tare atrage de îndată bănuiala că este atins de un mic acces de demență; este exact ceea ce se gândește despre el (nu pe nedrept) când se vede că, deși singur, el este preocupat să gesticuleze după cum o poate face doar atunci când are pe cineva în fața ochilor, ceea ce nu este cazul în exemplul dat. – Învățătorul din Evanghelie a exprimat foarte exact spiritul rugăciunii printr-o formulă, care o face pe aceasta și astfel chiar pe sine însuși (literal) inutilă. În el nu se află altceva în afară de intenția de a avea un comportament bun care, unit cu conștiința imperfecțiunii noastre, include o dorință permanentă de a fi membri demni ai împărăției lui Dumnezeu; noi nu ne rugăm, propriu-zis, pentru Ceva pe care Dumnezeu ar putea, în înțelepciunea sa, să ne refuze, ci noi ne exprimăm o dorință care, dacă este serioasă (activă), își produce obiectul de la sine (să devenim un om care să îl satisfacă pe Dumnezeu). Chiar și dorința mijloacelor de întreținere a existenței noastre (pâinea) pentru o zi nu vizează expres durata acesteia[846], ci efectul unei trebuințe doar animalice pe care o simțim, este mai mult o mărturie a ceea ce *vrea natura* din noi decât o cerință particulară reflectată asupra a ceea ce *vrea* omul: tot la fel va proceda omul și cu pâinea din celelalte zile; ceea ce aici se respinge clar.

o datorie pentru fiecare: căci un mijloc nu poate fi prescris decât celui ce *are nevoie* de el în vederea anumitor scopuri, dar de departe nu oricărui om îi este necesar acest mijloc (de a se întreține propriu-zis în și *cu sine însuși*, presupunând că, în acest fel, se va întreține într-un mod mai inteligibil *cu Dumnezeu*) ci, mai degrabă, prin purificarea și înălțarea continuă a dispoziției morale noi

196 O rugăciune de acest fel, ce apare din dispoziția morală (însuflețită doar de ideea de Dumnezeu ca spirit moral al rugăciunii produce ea însăși obiectul său (de a îl satisface pe Dumnezeu) și poate fi făcută cu *credință*; cea din urmă înseamnă să fie sigură că este *ascultată*; dar de acest fel nu poate fi decât moralitatea din noi. Căci chiar dacă este cerută doar pâinea cea de toate zilele, nimeni nu poate fi sigur că este ascultat de același[847], adică de faptul că se unește cu necesitate cu înțelepciunea lui Dumnezeu, care i l-a acordat[848]; este posibil să se acorde mai bine cu aceasta[849] dacă îl lasă astăzi pe acest nevoiaș să moară de foame. Este o iluzie absurdă și, în același timp, arogantă ca prin inoportunitatea agasantă a rugăminților noastre, să incercăm dacă Dumnezeu nu ar putea să se abată (in avantajul nostru prezent) de la planul înțelepciunii sale. Așadar, nici o rugăciune care nu are un obiect moral nu poate fi considerată cu certitudine demnă de a fi ascultată, adică să nu cerem Ceva fără *credință*. Și chiar: cu toate că obiectul este moral, dar totuși ar fi posibil numai printr-o influență supranaturală (sau dacă, cel puțin, noi îl așteptăm doar de aici), pentru că nu vrem să ne dăm osteneala, după cum este, de ex. convertirea cu care se înveșmântează omul nou, numită renaștere) este, totuși, foarte nesigur ca Dumnezeu să găsească conformă înțelepciunii sale intregirea, pe o cale supranaturală, a imperfecțiunii noastre (datorată nouă), când mai degrabă există cauze conform cărora să ne așteptăm la contrariu. Omul, chiar de aceea, nu se poate ruga cu credință. – De aici reiese ce se poate intâmpla cu o *credință* făcătoare de miracole (care ar fi unită intotdeauna cu o rugăciune interioară). Întrucât Dumnezeu nu poate să îi dăruiască omului nici o forță de a acționa supranatural (pentu că este o contradicție); de partea sa, omul nu poate determina, conform conceptelor pe care și le face asupra scopurilor bune posibile în lume, ceea ce înțelepciunea divină judecă asupra acestora[850] și astfel, prin intermediul dorințelor întreținute în și de către sine, el nu poate folosi puterea divină în intențiile sale: darul miracolelor, și anume cel care depinde de omul însuși să îl aibă sau să nu îl aibă („dacă credința voastră ar fi cât un grăunte de muștar"[851] și altele) luat literal nu poate fi gândit. O astfel de credință este, așadar, dacă în general ea trebuie să semnifice ceva, doar o idee asupra importanței decisive a calității morale a omului, cu condiția ca el să o posede în intreaga perfecțiune care să îl satisfacă pe Dumnezeu (pe care, totuși, el nu o atinge niciodată), dincolo de toate cauzele determinante, pe care Dumnezeu, în înțelepciunea sa supremă, le poate avea, prin urmare un temei spre a putea avea încredere că, datorită ei, într-o zi noi am fi sau am deveni *exact* ceea ce ar trebui să fim și că noi vom putea deveni (printr-o aproximație întotdeauna progresivă), natura trebuind să asculte de dorințele noastre, unde ele însele nu ar fi niciodată lipsite de înțelepciune.

trebuie să căutăm să stimulăm în noi acest spirit al rugăciunii (cel puțin în propriul nostru scop), spre a ne dispensa, în cele din urmă, de litera aceleia[854]. Căci aceasta[855] mai degrabă slăbește, la fel ca tot ceea ce tinde indirect către un anumit scop, efectul ideii morale (care, considerat subiectiv, se numește *evlavie*). Considerarea înțelepciunii profunde a Creației divine în lucrurile cele mai mici și măreția sa în cele mari, după cum au putut lua cunoștință oamenii din trecut, dar care, în timpurile moderne s-a transformat într-o mare admirație, o astfel de forță nu numai că ne cufundă sufletul în acea dispoziție în care oamenii sunt ca și anihilați în proprii lor ochi, numită *adorație* dar, de asemenea, ea este o forță care, cu privire la destinația noastră morală, ne înalță într-atât sufletul încât în fața sa cuvintele, chiar și rugile regelui *David* (care știa puțin despre toate acele minuni) trebuie să dispară ca un sunet gol, căci sentimentul unei astfel de intuiții a mâinii lui Dumnezeu[856] este inexprimabil. – Dar, de altfel, odată cu dispoziția sufletului lor către religie, oamenii transformă de multe ori tot ceea ce se raportează, propriu-zis, numai la propria lor convertire morală / 198
într-un serviciu divin de curtean, în care umilințele și preaslăvirile fac o impresie cu atât mai puțin morală cu cât sunt mai bogate în

Dar în ceea ce privește *edificarea*, care este întreținută prin frecventarea bisericii, rugăciunea publică nu constituie un mijloc al harului, ci este totuși o ceremonie etică, atât prin unirea întregii asistențe la intonarea imnului credinței, cât și prin *orațiuni* adresate formal lui Dumnezeu prin gura clerului, în numele întregii comunități /, cuprinzând în sine toate problemele morale ale oamenilor, iar întrucât 197
acestea sunt explicate ca probleme publice în care dorințele fiecăruia trebuie să fie reprezentate ca fiind unite cu dorințele tuturor în același scop (venirea împărăției lui Dumnezeu) nu numai că pot înălța emoția până la entuziasmul moral (în timp ce rugăciunea personală, fiind privată de această idee sublimă pierde treptat, prin obișnuință, orice influență asupra sufletului[852] nostru, ci are în plus, mai mult decât prima[853], un temei rațional de înveșmântare a dorinței morale, care constituie spiritul rugăciunii în forma orației, fără ca prin aceasta să se gândească totuși că evocării ființei supreme sau acestei figuri retorice i se atribuie o forță cu totul deosebită, cea a unui mijloc al harului. Așadar, aici se află o intenție particulară, și anume cea de a se servi de o ceremonie prin care este reprezentată *uniunea* exterioară a *tuturor oamenilor* într-o dorință comună spre împărăția lui Dumnezeu, spre a pune cu atât mai mult în mișcare fiecare imbold moral; ceea ce nu poate constitui decât o modalitate mai abilă de a se adresa conducătorului acestei împărății, ca și cum el ar fi prezent în acest loc.

cuvinte: este mai ales necesar, chiar și atunci când copiii care au și ei nevoie de literă, sunt obișnuiți de timpuriu să se roage, de a îi face să înțeleagă cu grijă că discursul vorbit (chiar și atunci când este exprimat interior, în încercările de a determina sufletul să își facă o idee asupra lui Dumnezeu, ce trebuie să fie foarte învecinată cu intuiția) aici nu valorează nimic prin el însuși, ci servește doar la însuflețirea dispoziției către un mod de viață care să îl satisfacă pe Dumnezeu, în care discurs cuvântul are doar rolul de mijloc al imaginației; căci toate acele manifestări devotate de adorație ar risca altminteri să nu producă altceva decât slăvirea ipocrită a lui Dumnezeu, ce înlocuiește serviciul divin practic, care nu constă doar din sentimente.

2. *Frecventarea bisericii*, ca o modalitate solemnă de a îi aduce lui Dumnezeu, într-o biserică, un *serviciu divin extern în genere* este, din acest punct de vedere, prezentarea sensibilă a comunității de credincioși și constituie în raport cu fiecare *individ*, nu numai un mijloc prețios al *edificării*[857*)] sale, ci și, în ceea ce îi afectează ca cetățeni ai unui stat divin reprezentabil aici pe pământ, o datorie nemijlocit obligatorie pentru ei *toți*; presupunând
199 că această / biserică nu conține formalități care să ducă la idolatrie și astfel să poată împovăra conștiința[860], cum ar fi, de ex. anumite adorații adresate lui Dumnezeu personificat în bunătatea sa

*) Dacă căutăm pentru această expresie o semnificație proprie, ea nu este alta decât *consecința morală a evlaviei asupra subiectului*. Aceasta nu constă, așadar, din emoție (care se află deja în conceptul de evlavie), cu toate că cei mai mulți presupuși evlavioși (care de aceea se numesc *cucernici*) o văd în întregime în acesta[858]; ca urmare, cuvântul *edificare* trebuie să semnifice *efectul* exercitat de evlavie asupra transformării reale a omului. Dar la aceasta[859] nu se ajunge în alt fel decât dacă ne punem pe lucru sistematic, încrunstându-ne profund în inimă principii ferme conform conceptelor bine înțelese, spre a înălța dispozițiile cerute de importanța diferită a datoriilor corespunzătoare, apărându-le și pregătindu-le contra agresiunilor înclinațiilor noastre și, în acest fel, *edificând* un om nou, ca un *templu al lui Dumnezeu*. Se observă cu ușurință că o astfel de construcție ar putea înainta doar lent; dar trebuie ca cel puțin să se perceapă că ceva s-a *înfăptuit*. Dacă oamenii se cred pe deplin *edificați* (prin ceea ce aud, citesc sau cântă) în timp ce, totuși, absolut nimic nu s-a *construit* și nu s-a pus mâna pe lucru; se presupune că ei speră că acel edificiu moral, la fel ca zidurile Thebei, se va înălța singur, grație muzicii suspinelor și a dorințelor lor arzătoare.

infinită sub numele unui om, pentru că prezentarea sensibilă a aceleiași[861] este contrară preceptului rațiunii: *„Nu trebuie să îți faci imagini"*[862] și altele. Dar a voi să facem din ea însăși[863] un *mijloc al harului* ca și cum prin ea l-am sluji nemijlocit pe Dumnezeu, iar la celebrarea unei astfel de formalități (doar a unei reprezentări sensibile a *universalității* religiei) Dumnezeu ar fi adăugat *haruri* deosebite, este o iluzie ce se află într-un acord deplin cu modul de gândire al unui cetățean *bun* al unei *existențe sociale politice* cu onorabilitate externă, dar care nu numai că nu contribuie cu nimic la calitatea aceluia de *cetățean al împărăției lui Dumnezeu*, ci care mai degrabă falsifică această calitate și servește la deghizarea, printr-un aspect înșelător, în ochii altora și în proprii săi ochi, a conținutului moral rău al dispoziției sale.

3. *Consacrarea* solemnă în comunitatea religioasă, ce are loc doar o dată, adică prima admitere ca *membru al unei biserici* (în cea creștină prin *botez*) este o solemnitate cu multiple semnificații, ce impune obligații mari, atât consacratului, dacă se află în starea de a își mărturisi credința, cât și a martorilor, care își asumă o obligativitate mare, însărcinându-se să îi poarte de grijă în educația sa în vederea acesteia[864], intenționând ceva sfânt (formarea unui om ca cetățean al unui stat divin), dar în ea însăși ea nu este sfântă sau nu există sfințenie și receptivitate față de harul divin în acest subiect în raport cu acțiunea altuia, prin urmare ea nu este un *mijloc al harului*; în pofida importanței excesive care i se atribuie de către prima biserică grecească, unde se aprecia că prin botez toate păcatele puteau fi șterse dintr-o dată, ceea ce dezvăluia în mod manifest înrudirea acestei iluzii cu o superstiție aproape mai mult decât păgână.

4. Ceremonia repetată de mai multe ori a *reînnoirii, perpetuării* și *propagării acestei comunități ecleziastice* conform legilor *egalității* (*comuniunea*) și care, de asemenea, conform exemplului întemeietorului unei astfel de biserici (și totodată în memoria sa), poate avea loc în forma unei desfătări comune împărtășite la aceeași masă, conține în sine ceva măreț, ce extinde în sine modul de gândire limitat, egoist, intolerant al oamenilor, mai ales în probleme de religie, până la ideea unei *comunități morale* cosmopolite, ceea ce constituie / un mijloc bun de a stimula dispoziția morală a 200

iubirii fraterne în sânul comunității pe care o reprezintă. Faptul că Dumnezeu a unit cu celebrarea acestei ceremonii anumite haruri și a dat-o drept o propoziție[865] după care ea[866], care este doar o acțiune ecleziastică, mai este și un *mijloc al harului* preluat ca articol de credință, este o iluzie a religiei care nu poate acționa decât exact în opoziție cu spiritul aceleiași[867]. – *Clerul* va fi astfel, în general, dominația uzurpată, pe care preoții și-o arogă asupra sufletelor[868], făcându-le să creadă că se află astfel în posesiunea exclusivă a mijloacelor de a obține harul.

* *

*

Toate iluziile de acest fel, pe care omul însuși și le face în problemele religiei, au un principiu comun. Omul se îndreaptă de obicei, dintre toate proprietățile morale ale lui Dumnezeu, sfințenia, harul și justiția, nemijlocit către a doua, cu care se asociază nemijlocit spre a scăpa astfel de condiția teribilă de a se conforma revendicărilor celei dintâi. Este obositor să fi un *slujitor* bun (întotdeauna auzim vorbindu-ni-se despre datorii); el ar dori mai degrabă să fie un *favorit*, pentru că multe i s-ar trece cu vederea sau atunci când s-ar abate grav de la datoria sa, intervenția altuia care l-ar favoriza în cel mai înalt grad ar îndrepta totul, el rămânând întotdeauna slujitorul ușuratic care era. Dar pentru a fi satisfăcut, printr-o oarecare aparență, de realizabilitatea intenției sale, el transferă asupra divinității, ca de obicei, conceptul său de om (împreună cu greșelile sale); și după cum cei mai buni *conducători ai speciei noastre* îi arată că legiferarea riguroasă, harul binefăcător și justiția corectă nu acționează (după cum ar trebui să fie) fiecare în parte și prin ea însăși asupra efectului moral al acțiunilor supușilor, ci ele se *combină* în modul de gândire al conducătorului uman în conceperea deciziilor sale și, prin urmare, el poate încerca să se asigure de una dintre aceste proprietăți, înțelepciunea deficitară a voinței umane, pentru a le determina pe celelalte două cu indulgență: și el speră ca astfel să procedeze și cu Dumnezeu, îndreptându-se doar spre
201 *harul* său. (De aceea pentru religie / era importantă deosebirea

proprietăților gândite ale lui Dumnezeu sau mai degrabă raporturile sale cu oamenii, prin ideea unei personalități triple, prin analogie cu care noi trebuie să o concepem pe aceea[869] și să le facem cunoscute pe fiecare în parte.) În acest scop el se străduiește către toate formalitățile imaginabile, care trebuie să îi indice cât de mult *venerează* el poruncile divine, spre a nu îi fi necesar să le *respecte*; și astfel, pentru ca dorințele sale inactive să poată servi, de asemenea, la îndreptarea încălcării acelora[870] el invocă: „Doamne! Doamne![871] doar pentru a nu fi nevoie „să îndeplinească voința Tatălui său ceresc", și astfel el își face, din ceremonii, în folosirea anumitor mijloace pentru însuflețirea dispozițiillor cu adevărat practice, un concept asupra a ceea ce sunt în sine mijloacele harului; și chiar convingerea că ele sunt o parte esențială a religiei (care, pentru omul obișnuit, constă cu totul din aceasta), lăsând a-tot-binevoitoarei providențe să facă din el un om mai bun, în timp ce el se străduiește să fie *evlavios* (o venerație pasivă față de legea divină), în loc să fie *virtuos* (aplicarea propriilor forțe în vederea respectării datoriei venerate de el), unde ultima[872], totuși numai *unită cu prima*[873] poate forma ideea ce exprimă cuvântul de *evlavie* (adevărata *dispoziție religioasă*). – Atunci când iluzia acestui presupus favorit al cerului merge până la imaginarea exaltată a simțirii în el a unor efecte deosebite ale harului (ajungând chiar până la a pretinde intimitatea unor *relații* presupus misterioase cu Dumnezeu), atunci virtutea, în cele din urmă, îl dezgustă și devine pentru el un obiect de dispreț; de asemenea, nu este un miracol că se face publică lamentarea: că religia contribuie întotdeauna atât de puțin la transformarea omului, iar lumina interioară („pusă sub obroc")[874] a acestor înzestrați cu har nu iradiază și în exterior prin opere bune, care se așteaptă, pe bună dreptate, din partea lor (după cum s-ar putea revendica de la pretențiile lor) mai ales decât de la alți oameni cu loialitate naturală și care, scurt și cuprinzător, nu înțeleg ca religia să înlocuiască dispoziția virtuoasă, ci să o favorizeze, ceea ce apare într-un comportament bun. Învățătorul din Evanghelie ne-a oferit totodată aceste dovezi externe ale experienței exterioare, ca fiind piatra de încercare pe care o avem la îndemână spre a putea cunoaște pe fiecare și pe sine după roadele

sale. Dar încă nu s-a văzut, ca aceia care, conform opiniei lor, sunt extraordinar de favorizați (aleși) să poată avea încredere în oamenii loiali de la natură și cu atât mai puțin să îi poată întrece în
202 societate, în afaceri sau / în dificultăți, încât mai degrabă, luați în totalitate, aceia vor suporta anevoie comparația cu aceștia; ceea ce dovedește că drumul corect nu este de la înzestrarea cu har la virtute, ci mai degrabă de la virtute la înzestrarea cu har.

NOTE

1. Morala.
2. Legilor.
3. Voința.
4. A liberului arbitru.
5. Scopul care apare în consecință.
6 Scop.
7. Fericirii.
8. A rațiunii.
9. Cu această idee ne-am mai întâlnit și în problematica postulatelor din Dialectica *Criticii rațiunii practice.*
10. Din liberul arbitru.
11. Legile.
12. De efect.
13. În această viață.
14. Cauză eficientă.
15. Rezultatul.
16. Cauză finală.
17. Ale omului.
18. De legea morală.
19. Propoziția enunțată mai sus, care este una practică.
20. Experiența.
21. A acordului.
22. A obiectului de adorație.
23. De legea morală.
24. Al religiei.
25. Legea morală.
26. Preotului.
27. Cenzori.
28. Omului de știință.
29. *Galilei, Galileo* (1564-1642), matematician, astronom, filosof italian; întemeietorul fizicii moderne. A demonstrat științific teoriile lui Copernic și a stabilit legile gravitației universale.
30. Teologia filosofică.
31. O astfel de lezare.
32. Al Facultății de teologie.
33. Facultății de teologie.
34. Teologia biblică.
35. Cenzurii acestor discipline științifice.

36. *Bedeutung.*
37. Pe placul teologiei biblice.
38. Dreptului roman.
39. Expresii și formule.
40. Comentatorii dreptului roman.
41. Filosoful.
42. Teologului biblic.
43. Filosoful.
44. Asupra acestor dificultăți.
45. Religia.
46. Al revelației.
47. Religia rațiunii pure.
48. Celei din urmă sfere.
49. A doua încercare.
50. *Michaelis, Jean-David* (1717-1791), orientalist și teolog protestant. A scris un număr mare de lucrări asupra *Bibliei* (*Introducere în lectura cărților Noului Testament*, Göttingen, 1782, 2 vol.); dreptului (*Dreptul mozaic*, Frankfurt, 1779, 6 vol.), filosofiei (*Morala filosofică*, Editată de Stäudlin, Göttingen, 1792, 2 vol.).
51. *Storr, Gottlob-Christian* (1746-1805), teolog german protestant. A studiat limbile vechi la Seminarul de la Tübingen, unde a și predat ulterior; a fost, de asemenea, predicator la Curtea de Apel de la Stuttgart și consilier consistorial. Principalele sale lucrări sunt: *Opuscula academica ad interpretationem librorum sacrorum pertinentia* (Tübingen, 1796-1803, 3 vol.); *Autenticitatea Apocalipsei Sf. Ioan* (Tübingen, 1786), *Despre scopul Evangheliei și al Epistolelor Sf. Ioan* (Tübingen, 1786), *Doctrinae christianae pars theoretica* (Stuttgart, 1793).
52. Al lui Kant.
53. Virtute fenomenală.
54. Virtute noumenală.
55. *Horatius, Quintus Flaccus* (65 î.Ch.-8), poet roman, moralist, critic literar. Este poetul antic cel mai frecvent citat de Kant. Și-a făcut educația la Roma și Atena. A funcționat ca *tribunus militum* și *scriba questorius*. În 35 publică prima sa carte de *Satire*, iar după cinci ani o a doua carte de *Satire*, precum și colecția de *Epode*. În 23 îi apar trei cărți de *Ode*, iar în 20 prima carte de *Epistole*. În jurul anului 20 apare cea mai cunoscută lucrare a sa, *Epistula ad Pisones* sau *Ars poetica*. Citatul de față face

parte din *Ode* III, 6: „Generația părinților noștri, care valora mai puțin decât strămoșii noștri, a făcut să se nască în noi fii mai răi, care vor da naștere într-o zi unei posterități chiar mai rele". (A se vedea Platon, *Philebos*, 16 c.).

56. *Seneca, Lucius Annaeus* (4 î.Ch.-65), politician, filosof, tragedian roman. Este tutorele lui Nero, care îl numește pretor, și care în anul 65 ordonă uciderea sa datorită aderării sale la conspirația fraților Piso. Cea mai importantă lucrare a sa sunt scrisori către Lucillius inserate în *Epistulae moralis* (63-65). Eseul *De clementia*, dedicat lui Nero, tratează problematica legifetatorului. *Naturales questiones* expune fenomenele atmosferice și terestre.
57. Rousseau, *Jean-Jacques* (1712-1778), filosof și literat elvețian, care a avut o influență covârșitoare asupra lui Kant. A funcționat ca profesor particular la Lyon și ca secretar al ambasadorului Franței la Veneția. În *Lettres à d'Alembert sur les spectacles* (1758) dezvoltă antiteza dintre societatea contemporană sieși întemeiată pe inegalitatea ne-naturală înălțată pe putere și avere, și natura umană virtuoasă. Ulterior această idee va fi dezvoltată în *Discours sur l'origine de l'inegalité (1755)*. În *Émile* (1762) el dezvoltă o idee complementară, după care omul trebuie educat pentru societate, unde este posibilă moralitatea autentică. Tot în același an va publica o altă lucrare de care Kant se va simți foarte atașat, *Contrat social*, care este o discuție filosofică asupra dreptului politic, unde omul este considerat așa cum este, pe când legile așa cum ar trebui să fie.
58. Germenele binelui.
59. Citatul de față este cu aproximație din *De ira* II, 13, 1: „Noi suferim de rele vindecabile, dar atunci când vrem să ne însănătoșim, natura ne ajută să **evoluăm corect**". El a suferit influențe provenite și din *Scrisori către Lucillius*. Se pare că sentința nu este originală.
60. Temeiul.
61. Imbold provenit din natură.
62. Acțiuni indiferente, nici bune, nici rele.
63. Non-binele.
64. Al binelui.
65. Non-binele.
66. Cu imboldul.
67. Efectiv.

68. Față de liberul arbitru.
69. *Schiller, Johann-Christoph-Friedrich* (1759-1805), poet și filosof german; admirator și discipol al lui Kant. Aici este citată lucrarea lui Schiller *Über Anmut und Würde*, făcându-se o ușoară confuzie între părțile a doua și a treia. Cu toate că Schiller se declarase **rigorist**, el își manifestase dezacordul față de duritatea conceptului kantian de **datorie**. În acest sens, atât aici, cât și în eseul pe care Kant l-a dedicat ideii de **mărime negativă** (*Încercare de a introduce în filosofie conceptul de mărime negativă*), el susține că negativul desemnat fie printr-o **lipsă**, fie prin **nimic**, este totuși foarte important. În acest sens pozitiv este tratat, de asemenea, în eseul *Despre progresele metafizicii după Leibniz și Wolff, Critica facultății de judecare, Metafizica moravurilor*.
70. Stăpânul.
71. *Hercule* (Ηράκλεις) este eroul cel mai celebru al mitologiei greco-romane. Era fiul lui Zeus și al Alcmenei, soția lui Amphitrion, regele Tirynthului. Având o constituție deosebită, el a înfăptuit cele douăsprezece munci pe care i le-a impus regele Argosului. A devenit patronul atleților și este reprezentat purtând o blană de leu și fiind înarmat cu o măciucă.
72. Muzele.
73. Determinat de lege.
74. Opus legii.
75. Față de virtute.
76. Dispoziția.
77. Maxima.
78. Personalitatea.
79. Umanitatea.
80. Rațiunea.
81. Determinat de imbolduri.
82. De a o adopta.
83. Din iubirea de sine.
84. Superioritatea.
85. Gelozia și rivalitatea.
86. Un astfel de liber arbitru care ia acest sentiment drept imbold.
87. În favoarea personalității.
88. Acele predispoziții.
89. Tendința.

90. Experiența desfătării.
91. Grade ale înclinației către rău.
92. Impuritatea inimii umane sau a naturii umane.
93. *Romani* VII, 15: „Pentru că ceea ce fac nu știu; căci nu săvîrșesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc"; 17: „ Dar acum nu eu fac acestea, ci păcatul care locuiește în mine".
94. Binele.
95. În teză.
96. În ipoteză.
97. Imboldul.
98. Această idee se regăsește și în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în celebra distincție pe care o face Kant între acțiunile înfăptuite „din datorie" (care dispun de puritate morală) și acțiunile „conforme datoriei" (care, ca în cazul de față, nu dispun de puritate morală).
99. Acțiunile.
100. *Romani* XIV, 23: „Iar cel ce se îndoiește, dacă va mânca, se osândește, fiindcă n-a fost din credință. Și tot ce nu este din credință este păcat"; 1 *Corinteni* X, 25: „Mâncați tot ce se vinde în măcelărie, fără să întrebați nimic pentru cugetul vostru"; ibidem, 27-28 sunt, de asemenea, avertismente date tendinței umane către discordanța dintre gândire/ respectiv conștiință și simțire.
101. Liberul arbitru.
102. A legii.
103. Tendință fizică.
104. Tendința morală.
105. *Bedeutung*.
106. *Bedeutung*, sens dat acestei expresii.
107. Păcat originar.
108. Păcat derivat.
109. Prima vină.
110. A doua vină.
111. Fapt fenomenal.
112. A doua vină.
113. Răul.
114. *Satire* I, 3, 68: „Nimeni nu s-a născut fără viciu". Și în totalitate în tălmăcirea lui Eugen Lovinescu: „Bine, dar tu n-ai nici un

cusur? Cercetează-te mai bine pe tine însuți și vezi de natura sau deprinderea rea n-au semănat în tine năravuri, căci pe ogorul nelucrat cresc buruienile ce trebuiesc arse" (*Satire și scrisori*. București, Tipografia „România Nouă", 1923, p. 22).

115. Răutatea.
116. Maximele.
117. Răul.
118. *Hearne, Samuel* (1745-1792), călător britanic. A participat la a treia expediție a căpitanului Cook, care în cea de-a treia carte a călătoriilor sale a făcut un raport scurt al călătoriilor celui dintâi, din care s-a inspirat și Kant.
119. De opinia filosofilor.
120. Kant se referă aici la scrisorile lui Chesterfield adresate fiului său.
121. Acest paragraf lipsește din ediția Cassirer.
122. Acestor state.
123. Stat.
124. Idee care va fi reluată și în eseul filosofic *Spre pacea eternă*, p. 365 (Akademie Textausgabe), p. 409 (București, Editura Științifică, 1991).
125. *Chiliasm filosofic*. Provine din limba greacă, unde κιλιασμός = „mileniu". Așadar, este doctrina conform căreia, după judecata finală, predestinații vor rămâne o mie de ani pe pământ spre a avea timpul necesar atingerii perfecțiunii. După cum se va vedea ulterior, există și un *chiliasm teologic*, care se întemeiază pe desăvârșirea speciei umane în totalitatea sa.
126. Din sensibilitate.
127. Înclinațiile.
128. A înclinațiilor.
129. Răul.
130. Rațiunea.
131. Doar o ființă animalică.
132. Nici ființă animalică, nici ființă diabolică.
133. A tendinței către rău.
134. Natura proprie a acestei tendințe.
135. Conceptului de tendință către rău.
136. În maxima sa.
137. Cele două imbolduri sus-menționate.

138. Un imbold.
139. În subordonarea imboldurilor.
140. În forma maximelor.
141. Omul.
142. Să depășească tendința naturală.
143. *Bedeutung.*
144. Perversitatea inimii.
145. Conformitatea acțiunilor.
146. Prin absența viciului.
147. *Gewissensruhe.*
148. Sentința de față aparține lui Robert Walpole (1676-1745), prim-ministru al Marii Britanii.
149. Virtutea să îndepărteze tentația.
150. *Romani* III, 9, 23: „Căci am învinuit mai înainte și pe iudei, și pe elini, că toți sînt sub păcat" și „Fiindcă toți au păcătuit și sînt lipsiți de slava lui Dumnezeu" .
151. Judecarea empirică.
152. Este subordonată judecării intelectuale.
153. *Bedeutung.*
154. Ovidiu, *Metamorfoze* XIII, 140: „Cât despre neam și strămoși și isprăvi nefăcute de mine, / Nu-s după cum vrem noi" (Traducere de Ion Florescu. Revizuirea traducerii, prefață, note, anexe de Petru Creția, București, Editura Academiei R.P.România, 1959).
155. Strămoșii.
156. Sub domnia rebelului respins.
157. Bunurile pământești.
158. Să ne elibereze de imperiul Satanei.
159. Păcat potențial.
160. La îndeplinirea acțiunilor.
161. Îndeplinirea acțiunilor.
162. Îndeplinirea acțiunii.
163. Consecințele.
164. După *Scriptură*.
165. *Facerea* II, 16, 17: „A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: «Din toți pomii din rai poți să mănânci, Iar din pomul cunoașterii binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mînca din el, vei muri negreșit!»".

166. „De aceea femeia, socotind că rodul pomului este bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit, pentru că dă știință, a luat din el și a mâncat și a dat bărbatului său și a mâncat și el".
167. „Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu cunoscând binele și răul".
168. *Ioan* VIII, 44: „Voi sînteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii".
169. De această dată, păcatul este analizat atât din perspectiva *Vechiului*, cât și a *Noului Testament*.
170. Horatiu, *Satire și scrisori* I, 1, 69-70: "Schimbă-i numele și e povestea ta" (Traducere de E. Lovinescu, București, Tipografia „România Nouă", 1923, p. 11).
171. 1.*Corinteni*, XV, 22: „Cel ce nu iubește pe Domnul să fie anatema!..."; *Romani* V, 12: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el".
172. Încălcarea.
173. Păcatul primului om.
174. Acest sens.
175. De cele ce sunt indiferente.
176. Lipsește din ediția I-a.
177. De a primi acest ajutor.
178. Răul.
179. Iubirea.
180. Maxima.
181. Prin urmărirea maximelor.
182. Această iubire a satisfacției.
183. Fericirea.
184. Obiectul necondiționat.
185. Față de fericire.
186. De a nu dori fericirea.
187. În această dispoziție este cuprins modul moral de a gândi.
188. Imboldul.

189. Propoziția care afirmă că noi am putea pierde respectul față de legea morală.
190. Purității legii.
191. Apropiindu-se de sfințenie.
192. Caracter empiric al virtuții.
193. Virtute fenomenală.
194. Virtutea.
195. Virtute noumenală.
196. „Și voi știți că El S-a arătat ca să ridice păcatele și păcat în El nu este".
197. „Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor".
198. A revoluționării.
199. *Efeseni* IV, 24: „Și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului".
200. Prin fermitatea principiului.
201. Schimbarea.
202. Conformitatea acțiunilor eu legea.
203. *Gemüt*.
204. Față de datorie.
205. Prin lege.
206. Juvenal, *Satire*, VIII, 80-81: „Dacă vreodată vei fi chemat ca martor într-o pricină nu /tocmai curată, chiar de ți-ar porunci Phalaris, ca să / fii mincinos, amenințându-te cu taurul de aramă înroșit / de foc, și ți-ar cere să-ți calci cuvântul, crede-mă că faci / o nelegiuire foarte mare să pui viața mai presus de rușine și să-ți pierzi, din cauza vieții, temeiul, pentru care trebuie să trăiești" (Traducere integrală de Anghel Marinescu, București, Editura „Casei Școalelor", 1922, p. 221). Phalaris era tiranul din Agrigente (aproximativ anul 571 î. Ch.), care a comandat un taur de bronz sub care se putea face focul. Se presupunea că un om introdus în acest cuptor ar spune tot ceea ce i s-ar cere. Primul care l-a încercat a fost constructorul taurului, care și-a cerut onorariul. Dar tot astfel a sfârșit și Phalaris, care după șaisprezece ani de domnie sângeroasă a fost introdus, de poporul răzvrătit, în taurul încins. Apud Moreri. *Grand Dictionnaire*, vol. VII, p. 160 B.

207. Fidel datoriei impuse de lege.
208. Ca în acțiune să rămână fidel legii.
209. La concilierea determinismului cu libertatea.
210. *Gemüt.*
211. A posibilității restabilirii.
212. La convingerea acestui fel de transformare.
213. În sentințele citate de Kant se relatează despre felul in care un conducător a încredințat unor supuși sume de bani pe care să le fructifice prin comerț, stimulându-le astfel inițiativa și spiritul practic în genere.
214. Această participare superioară.
215. Ale obiectelor ideilor transcendente.
216. Dificultățile.
217. De „rătăciri ale rațiunii".
218. În supranatural.
219. Efectele harului.
220. Pentru jumătate din oameni.
221. Să preia legea morală.
222. Lucru necorupt.
223. Înclinațiile.
224. Kant se referă la principiul moral al stoicilor.
225. Să disprețuiască viciul.
226. Combaterii înclinațiilor.
227. Binele moral din om.
228. Imboldurile sensibilității.
229. *Efeseni* VI, 12: „Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătorilor, împotriva stăpânirilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sînt în văzduhuri".
230. Se află în Dumnezeu.
231. *Ioan* I, 1-4: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era cuvântul./ Acesta era întru început la Dumnezeu./ Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut./ Întru el era viață și viața era lumina oamenilor".
232. *Ioan* III, 16: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică"; *Romani* V, 8: „Dar Dumnezeu își arată

dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși".

233. *Evrei*, 1-3. În aceste sentințe se relatează despre felul în care Dumnezeu l-a trimis în lume pe Fiul său, despre pedeapsa care îi așteaptă pe cei ce încalcă poruncile lui Christos, care va aduce mântuirea oamenilor.
234. *Ioan* I, 12: „Și celor cîți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu".
235. Autorii ideii de perfecțiune morală.
236. Christologia dogmatică distinge stadiul coborârii, *status exinanitionis* de stadiul înălțării, *status exaltationis*.
237. Idealul.
238. Pentru liberul arbitru.
239. Acel imbold puternic.
240. Conformarea cu prototipul.
241. Unei ființe de acest fel.
242. Existența prototipului.
243. A ideii de sfînțenie.
244. Natura sa.
245. Omul natural.
246. *Gemüt*.
247. Acest om divin.
248. Nu este separabilă de rațiune.
249. Pe această persoană.
250. Κατ' αληθείαν = „conform adevărului".
251. *Haller, Samuel* (1745-1792), călător britanic în serviciul Companiei Golfului Hudson. A întreprins numeroase expediții pe continentul nord-american, relatate într-o lucrare apărută la Londra, iar ulterior la Paris. Exemplul pe care Kant îl dă în *Religia doar în limitele rațiunii* va fi reluat și în *Metafizica moravurilor*.
252. Lui Dumnezeu.
253. *Ioan* III, 16.
254. Conceptul suprasensibilului.
255. Atributul sensibil.
256. Μετάβασις εις άλλο γένος = „trecere la o altă specie".
257. Dispoziția.
258. *Ioan* VIII, 46: „Care dintre voi Mă vădește de păcat?"

259. Dispoziția.
260. Omului.
261. Justiției.
262. Pentru a înțelege această atribuire.
263. *Leviticul*, 3 *Moise* XI, 44: „Că Eu sînt Domnul Dumnezeul vostru. Sfințiți-vă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sfînt sînt; să nu vă pîngăriți sufletele voastre cu vreo vietate din cele ce se tîrăsc pe pămînt"; 1 *Petru* I, 16: „Că scris este: «Fiți sfinți, pentru că Eu sînt sfînt»".
264. Să se pună de acord cu sfințenia.
265. Acordul comportamentului cu legea.
266. Fapta noastră.
267. Raport care rămâne întotdeauna deficitar.
268. În dispoziție.
269. Progresul binelui.
270. Conformarea cu legea sfântă a datoriei.
271. În ediția I-a apare: „cu *fericirea* divină".
272. *Matei* VI, 33: „Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă"; *Luca* XII, 31: „Căutați mai întâi împărăția Lui, și toate acestea se vor adăuga vouă".
273. *Matei* VI, 25-34. În aceste propoziții Dumnezeu îndeamnă către căutarea împărăției sale eterne, iar nu a bunurilor lumești trecătoare.
274. La cuvintele apostolului.
275. *Romani* VIII, 16: „Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că sîntem fii ai lui Dumnezeu".
276. *Filipeni* II, 12: „Drept aceea, iubiții mei, precum totdeauna m-ați ascultat, nu numai când eram de față, ci cu atât mai mult acum când sînt departe, cu frică și cu cutremur lucrați mîntuirea voastră"; 1 *Petru* I, 17: „Și dacă chemați Tată pe Cel ce judecă cu nepărtinire, după lucrul fiecăruia, petreceți în frică zilele vremelniciei voastre".
277. *Furcht und Zittern*.
278. Efectul principiului binelui.
279. Posibilitatea.
280. *Gewissen*.
281. După care chinurile iadului ar fi finite.

282. Mulți oameni.
283. *Moore, Francis*, călător englez în Africa. A studiat obiceiurile negrilor din Gambia (1730-1735) și a publicat la Londra o lucrare de *Călătorie în regiunile interioare ale Africii, conținând o descriere a mai multor națiuni ce locuiesc de-a lungul Gambiei pe o suprafață de 600 de mile* (1745).
284. La sfârșitul vieții.
285. Omul.
286. Această reprobare.
287. Fie că pedeapsa este eternă.
288. Speranța în iertare, deci în lipsa de pedeapsă.
289. Dezavantajele dogmei eternității.
290. Rațiunea omului.
291. *Gewissen.*
292. În momentul morții.
293. Spre început.
294. O altă doctrină.
295. Această doctrină.
296. Comportamentul nostru.
297. El este consolatorul sau Sfântul Duh.
298. A dispozițiilor.
299. Omul.
300. A dispoziției rele.
301. Pedeapsa.
302. După transformare.
303. Pedeapsa.
304. *Malebranche, Nicolas* (1638-1715), preot și filosof francez, discipol al lui Descartes.
305. În convertire.
306. 1 *Corinteni* IX, 27: „Ci îmi chinuiesc trupul meu și îl supun robiei, ca nu cumva, altora propovăduind, eu însumi să mă fac netrebnic"; *Romani* VI, 2; VIII, 12: „Nicidecum! Noi care am murit păcatului, cum vom mai trăi în păcat?"; 1 *Petru* II, 11: „Iubiților, vă îndemn ca pe niște străini ce sînteți și călători aici pe pământ, și vă feriți de poftele cele trupești care se războiesc împotriva sufletului".
307. Dispoziția sa nouă.
308. Dispoziția.
309. Fiul lui Dumnezeu.

310. Dispoziția morală pură.
311. Dispoziția îndepărtată de perfecțiune.
312. Suferințele.
313. Moartea omului vechi.
314. Deducția ideii de justificare a omului.
315. Să dăuneze rațiunii.
316. Lipsa dispoziției bune.
317. Instanța tribunalului divin.
318. O altă consecință.
319. *Gewissen.*
320. Suferințele fizice.
321. *Gewissen.*
322. De cel ce moare.
323. *Gewissen.*
324. *Noul Testament.*
325. „Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpîniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pămînt și peste tot pămîntul!»".
326. Ființa rea.
327. *Gemüter.*
328. *Charlevoix, Pierre-Xavier* (1682-1761), profesor de filosofie și discipline umaniste, misionar iezuit în Canada (1722-1722). A scris: *Histoire et déscription du Japon (*Rouen, 1715), *Histoire et déscription générale de la Nouvelle France* (Paris, 1744), *Histoire du Paraguay* (Paris, 1756, 3 vol.) și altele.
329. *Gemüter.*
330. Legi civile.
331. Avem de-a face cu ipoteza epigenezei, expusă și în *Critica facultății de judecare*, § 81.
332. În ovule.
333. În spermatozoizii animali.
334. *Ioan* XIV, 30: „Nu voi mai vorbi multe cu voi, căci vine și stăpânitorul acestei lumi și el nu are nimic în Mine".
335. Stăpânirea principiului rău.
336. Tentațiilor demonului sau ale principiului rău.
337. Demonul.
338. Iisus.

339. În luptă.
340. *Bahrdt, Karl-Friedrich* (1741-1792), pastor și profesor de teologie, predicator la Erfurt și Giesen. Este un reprezentant popular al raționalismului vulgar. A scris *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker. Allen Christen und Nichtchristen lesbar*. Berlin, 1737, Cap. IX, X (la care se face referire în text).
341. Este al șaptelea fragment Wolfenbütel, Königsberg, p. 255.
342. *Gemüter*.
343. Reprezentarea morții.
344. *Gemüter*.
345. În specia umană.
346. *Ioan* I, 11, 12: „Întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit". Și celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu".
347. Prin exemplul omului pe care l-a îmbrăcat.
348. 1 *Timotei* VI, 18: „Să facă ce e bine, să se înavuțească în fapte bune, să fie darnici, să fie cu inimă largă".
349. Sub o dominație de acest gen.
350. Binele pământesc, deși este diferit de binele moral pe care trebuie să îl urmărească omul credincios, este totuși apreciat de trimisul lui Dumnezeu.
351. Falsitate; răul a intrat, așadar, în lume printr-un fals.
352. Ideea de bine moral.
353. *Gemüt*.
354. *Matei* XVI, 18: „Și Eu îți zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui".
355. *Luca* IX, 50: „Iar Iisus a zis către el: Nu-l opriți; căci cine nu este împotriva voastră este pentru voi"; *Marcu* IX, 40: „Căci cine nu este împotriva noastră este pentru noi".
356. *Ioan* IV, 48: „Deci Iisus i-a zis: Dacă nu veți vedea semne și minuni, nu veți crede": *Matei* VIII, 3-10: În aceste sentințe se vorbește despre felul în care Iisus vindecă un lepros, pe servitorul unui sutaș, pe soacra lui Petru și alți bolnavi; de asemenea liniștește furtuna de pe mare și vindecă doi demonizați.
357. *Ioan* IV, 23: „Dar vine ceasul și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și în adevăr, că și Tatăl astfel de închinători își dorește".

358. Spre a îi câștiga pe adepții religiei stabilizate pentru noua revoluție.
359. În ediția I-a apare: „în orice suflet omenesc”.
360. Din cunoașterea miracolelor.
361. Ei cred în existența miracolelor.
362. *Pfenninger, Henrich* (1749-1815), pictor și gravor elvețian. A desenat figurile din *Physiognomonie* a lui Lavater. A gravat peisaje și portrete ale lui Calvin, Haller, Theodore de Bèze, autoportret.
363. *Lavater, Jean-Gaspard* (1741-1801), frenolog și filosof elvețian. A publicat lucrări în proză și versuri asupra religiei: *Cantiques sacres, Nouvelle Messiade, Vues sur l'Eternité, Considérations sur l'état de la vie future.*
364. Pe ortodocși.
365. Dintr-o înțelegere prea profundă a credinței în miracole.
366. Profesorii de religie.
367. Nu se mai orientează după miracole.
368. În producerea efectului.
369. De a ști ce sunt miracolele pentru noi.
370. Miracole ale spiritelor bune.
371. Miracole ale spiritelor rele.
372. Un concept.
373. Gândim ființa atotputernică.
374. Legilor de cauzare a miracolelor.
375. Dumnezeu.
376. Nici o lege.
377. Rațiunea.
378. Kant face aici aluzie la porunca pe care a primit-o Avraam de a își sacrifica fiul.
379. *Corinteni* XI, 14 : "De aceea, iubiții mei, fugiți de închinarea la idoli".
380. Judecătorul.
381. Nu îl poate cita pe diavol.
382. Dovadă a certitudinii imaginată în lucrarea *Der hölische Proteus oder tausendkünstige Versteller (nebst vorberichtlichem Grundbeweis der Gewissheit, daß es wirklich Gespenter gebe,* abgebildet durch Eramum Francisci. Hochgraft, Hohenl. Langenburg, Rat Nürnberg, 1708.

383. Poziția cercetătorului naturii.
384. Omul.
385. *Gemüt.*
386. Același suflet.
387. Miracolele.
388. Raritatea.
389. Stăpânirea principiului rău.
390. *Romani* VI, 17, 18: „Mulțumim însă lui Dumnezeu, că (deși) erați robi ai păcatului, v-ați supus din toată inima dreptarului învățăturii căreia au fost încredințați"; „Și izbăvindu-vă de păcat, v-ați făcut robi ai dreptății"; VIII, 2: „Căci legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a eliberat de legea păcatului și a morții". A se compara – cea din urmă sentință – cu versiunea lui Luther, asupra căreia a meditat Kant: „Das Gesetz des Geistes...hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes".
391. A se elibera de stăpânirea răului.
392. Existența socială.
393. Existența socială politică.
394. Cele două feluri de societăți.
395. Deși legea juridică este legală, nu este întotdeauna legitimă.
396. Cele două stări naturale.
397. Nici o lege exterioară.
398. Cetățenii considerați sub raport politic.
399. Comunității politice.
400. Contradicție în termeni.
401. Constituției etice.
402. Starea naturală morală.
403. În această asociație.
404. De al existenței sociale politice.
405. În ediția I-a urmează: „unde se expune principiul bun care se află în fiecare dintre noi".
406. În mâinile principiului rău.
407. Într-o societate politico-civilă.
408. Această idee va fi reluată în *Metafizica moravurilor*, Partea I, Capitolul I, 8.
409. *Hobbes, Thomas* (1588-1679), filosof britanic. A studiat la Universitatea Oxford, după care a devenit preceptor. Dintre

lucrările sale, în general de filosofie politică, citām: *De Cive* (1642), *De Corpore* (1655), *De Homine* (1656), *Behemoth*, un istoric al cauzelor războaielor civile din Anglia (1678), o autobiografie în versuri latine. Propoziția citată de Kant este din *De Cive*, Cap. I, 12: „Starea naturală a oamenilor este războiul tuturor contra tuturor".

410. „Este starea de război".
411. Starea juridică, de drept.
412. Propoziția lui Hobbes.
413. „Trebuie să iasă din starea naturală".
414. Binele moral suprem.
415. Ideea de bine moral.
416. Forțele indivizilor particulari.
417. Legile publice.
418. Legi politico-civile.
419. *Psalmi* VII, 10: „Ajutorul meu de la Dumnezeu, Cel ce mântuiește pe cei drepți la inimă"; *Luca*, XVI, 15: „Și El le-a zis: Voi sînteți cei ce vă faceți pe voi drepți înaintea oamenilor, dar Dumnezeu cunoaște inimile voastre; căci ceea ce la oameni este înalt, urâciune este înaintea lui Dumnezeu".
420. *Tit* II, 14: „Care S-a dat pe Sine pentru noi, ca să ne izbăvească de toată fărădelegea și să-și curățească Lui popor ales, rîvnitor de fapte bune".
421. Comuniunea acelora cu dispoziții virtuoase.
422. În ediția I-a apare: „sittlichen Menschennatur", adică „natura umană morală".
423. Kant a folosit această metaforă și în *Idee asupra unei istorii universale din perspectivă cosmopolită* și în *Metafizica moravurilor*. Omul este strâmb (*krumm*). În acest sens, Luther vorbește despre coruperea omului (*perversitas*), care nu acționează drept, ci strâmb. Tot astfel, Sf. Augustin spunea că omul se curbează (*curvus*) spre pământ și spre bunurile sale.
424. Omul.
425. *Matei* VI, 10: „Vie împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ"; *Luca* XI, 2: „Și le-a zis: Când vă rugați, ziceți: Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău. Vie împărăția Ta. Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ".

426. Legilor societății.
427. Respectarea acestor legi.
428. Conducătorul invizibil al bisericii.
429. Care se pun de acord cu caracteristicile vechii biserici: *una, sancta, catholica, apostolica.*
430. Cu state ce au constituții politice.
431. Constituția sa.
432. Voința Tatălui.
433. Textul original și toate edițiile germane până la cea a lui Vorländer din 1903 spun aici: „sinnlicher Dinge" = „lucruri sensibile". Corectarea a fost făcută pe baza indicației apărute, pentru prima dată, în „Neue Theologische Journal", editat de H.E.G.Paulus, Vol. IX (1797).
434. Să le poată comanda supușilor.
435. Legi statutare ale voinței divine.
436. A religiei adevărate.
437. *Matei* VII, 21: „Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri".
438. La credința religioasă pură.
439. Îndatorirea.
440. A acestei biserici.
441. Tendinței oamenilor către o religie a serviciului divin.
442. Oamenii nu văd necesitatea slujirii lui Dumnezeu în alt fel decât prin forme exterioare.
443. Credința religioasă pură.
444. Pasaje din *Scriptură.*
445. În armonie cu statutele.
446. Prin religie.
447. Celor mai mulți oameni.
448. *Alphabetum Tibetanum missionum Apostolicarum commodo editum, Praemissa est disquisitio qua de vario literarum ac regionis nomine, gentis origine, moribus, superstitione ac manichaeismo fuse disseritur. Beansobrii calumniae in S. Augustinum aliosque ecclesiae patres refutantur.* Studio et labore Fr.Augustini Antonii Georgii ermitae Augustinui; Romae, 1762.
449. În germană *ketzer*. Ediția Academiei din Berlin consideră că explicația etimologică pe care o dă Kant acestui termen este

„foarte incertă"; *ketzer* este luat aici ca originându-se în καθάριοσ = „bun", „pur"; catharii formau secta eretică cea mai semnificativă a bisericii evului mediu (mai ales în secolele XII și XIII). Implicarea maniheismului în această sectă – după cum se afirmă în text - nu este cunoscută.

450. Mongolii.

451. *Maniheismul* provine din limba greacă (μανικηίος), și desemnează doctrina manilor (sufletele morților) și a sectanților lor, care admit, împreună cu date din *Noul Testament*, existența simultană a unui principiu al binelui și a unui principiu al răului, precum și dubla creație emanată din fiecare dintre ele. Influența sa a dăinuit până în Evul Mediu, mai ales în doctrina catharilor. Prin extensie, prin M. se înțelege o mare simplitate morală, care distinge întotdeauna binele de rău, considerându-le incompatibile, contradictorii.

452. În acești psalmi ai lui David, în general, se blamează încălcarea legii, minciuna, crima.

453. Pasajul respectiv.

454. *Noul Testament.*

455. *Matei* V, 21-44. Aceste propoziții, care se referă la îndeplinirea legii, includ predica de pe munte.

456. Să îi înțelegem pe oameni.

457. *Deuteronomul*, 5 *Moise* XXXII, 35: „A mea este răzbunarea și răsplătirea când se va poticni piciorul lor; că aproape este ziua pieirii lor și curând vor veni cele gătite pentru ei"; *Romani* XII, 19: „Nu vă răzbunați singuri, iubiților, ci lăsați loc mâniei (lui Dumnezeu), căci scris este: «A mea este răzbunarea; Eu voi răsplăti, zice Domnul»".

458. A. Tremesaygues, care a semnat o versiune franceză a *Religiei doar în limitele rațiunii* (1913), propune ca în acest loc să se citească: „sens mitic" – „mytischen Sinn" (deși toate edițiile au căzut de acord asupra „sensului mistic"/ „mystischen Sinn"). Argumentul traducătorului francez este acela că aici Kant vorbește despre interpretarea morală dată de antici credinței politeiste, unde el afirmă că aceeași interpretare a fost dată de ei și reveriilor poeților lor, ce le-au apărut deopotrivă ca mituri.

459. *Reland, Adrian* (1676-1718), savant și orientalist olandez. A scris: *De religione Muhamedica* (Utrecht, 1705), *Analecta*

rabbinica (1702), *Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum* (1708), *Palestina ex monumentis veteribus illustrata* (1714), *Elenchus philosophicus* (1709).

460. *Iacob* II, 17: „Așa și cu credința: dacă nu are fapte, e moartă în ea însăși".
461. 2 *Timotei* III, 16: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțelepțirea cea întru dreptate".
462. *Ioan* XVI, 13: „Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci cîte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti".
463. *Ioan* V, 39: „Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică. Și acelea sunt care mărturisesc despre Mine".
464. Poporul.
465. Religia.
466. Erudiția.
467. *Scriptura.*
468. Învățământul clerical.
469. *Gewissen.*
470. A *Scripturii.*
471. *Ioan* VII, 17: „De vrea cineva să facă voia Lui, va cunoaște despre învățătura aceasta dacă este de la Dumnezeu sau dacă Eu vorbesc de la Mine Însumi".
472. A *Scripturii.*
473. Impulsul.
474. Sentimentul.
475. Elementul istoric al *Scripturii.*
476. Existenței sociale a bisericii.
477. Credința mântuitoare.
478. Credinciosul.
479. Conform aceleiași legi a cauzelor morale eficiente.
480. Practic.
481. Obiectul binelui.
482. A meritului transcendent.
483. Comportamentul bun.
484. Credința morală pură.
485. Credința ecleziastică.
486. Trebuie să plecăm de la datoria noastră.

487. Îndeplinirea datoriei.
488. Porunca de a ne face datoria.
489. Primul principiu.
490. Credința.
491. Primului principiu.
492. Omul-Dumnezeu.
493. Persoana cu apariție fenomenală.
494. Conformă prototipului.
495. Apariția Omului-Dumnezeu.
496. Umanitatea.
497. Principiul empiric.
498. *Gewissen*.
499. Spre a ne elibera de vină.
500. *Romani* IX, 18: „Deci, dar, Dumnezeu pe cine voiește îl miluiește, iar pe cine voiește îl împietrește".
501. Prevederea.
502. Decizia anterioară a a-tot-văzătorului.
503. Saltul mortal.
504. Lipsește din ediția I-a.
505. Pe celelalte religii.
506. *Corinteni* XV, 28: „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți".
507. Să încătușeze dezvoltarea bisericii.
508. 1 *Corinteni* XIII, 11: „Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului".
509. *Luca* IX, 11: „Iar mulțimile, aflând, au mers după El și El primindu-le, le vorbea despre împărăția lui Dumnezeu, iar pe cei care aveau trebuință de vindecare, îi făcea sănătoși"; *Matei* XII, 28: „Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu".
510. Venirea împărăției lui Dumnezeu.
511. *Gemüter*.
512. Dogmele și practicile acestor religii diferite.
513. Idee expusă și în eseul filosofic *Spre pacea eternă*. Prima anexă asupra garantării păcii eterne. Akademie Textausgabe p. 367, București, Editura Științifică 1991, p. 411.

514. Progresele făcute de credință.
515. Credința.
516. Credința ecleziastică.
517. Condițiile credinței religioase pure.
518. A aceluiași stat.
519. Istoria dogmelor lor.
520. Credința precedentă.
521. Credința iudaică.
522. Iudaismul.
523. Cele două recompense și sancțiuni.
524. Într-o constituție etică.
525. Cu articolele credinței statutare.
526. Credința statutară.
527. A stăpânitorului universal al lumii.
528. Religia.
529. Teologii religiei creștine.
530. Credințe.
531. Credința morală.
532. 3 *Moise* XIX, 2: „Vorbește la toată obștea fiilor lui Israel și le zi; fiți sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt"; 1 *Petru* I, 16: „Că este scris: «Fiți sfinți, pentru că Eu sunt Sfânt»".
533. Istoria.
534. Materialismul cosmologic.
535. Prezența spațială.
536. Deși cu timpul Kant a devenit excesiv de exigent cu opera sa, regretând că s-a implicat în problematica cuprinsă în unele lucrări de tinerețe cum este *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii*, iată că și într-o lucrare târzie cum este cea de față el își reprezintă existența ființei umane după moarte tot prin ipoteza spiritualistă, folosindu-se chiar și de aceleași metafore. A se vedea: *Partea întâi, care este dogmatică.* Capitolul întâi. *Un nod metafizic strâns, care poate fi desfăcut sau tăiat după bunul plac.* București, Editura IRI, 2003.
537. Identitatea fizică.
538. Rațiunea.
539. Corpul.

540. *Matei*, XXVIII, 20: „Învățându-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfârșitul veacului".
541. Miracolele.
542. Supus stăpânirii Romei.
543. Ale acestei schimbări.
544. De la aceste începuturi.
545. Într-un corp de conducători.
546. În Occident.
547. Lucretiu, *De rerum natura* V, 101: „La o nenorocire atât de mare ar putea da naștere religia!"
548. Instituirea creștinismului.
549. Introducerii credinței religioase.
550. Credința ecleziastică.
551. Dintre credințele istorice.
552. Fără dreptul de a gândi în secret.
553. Asupra conducătorilor bisericii.
554. Deasupra credinței morale.
555. Constrângerea impusă de suverani.
556. *Gewissen*.
557. Să dispară oprimarea conștiinței.
558. Frânarea libertății exterioare.
559. Către împărăția cerurilor.
560. Revenit pe pământ.
561. Pentru a ajunge la această împărăție.
562. *Matei* V, 12: „Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri, că așa au prigonit pe proorocii cei dinainte de voi".
563. Destinul bisericii.
564. A celor buni.
565. 1 *Corinteni* XV, 26: „Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea".
566. 1 *Corinteni* XV, 28: „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți".
567. *Antichrist*. În latina vulgară *antechristus* era numele care se dădea celor mai înverșunați adversari ai lui Christos. Nero a fost numit astfel. Este falsul Messia, a cărui venire este anunțată în *Evanghelie* și în *Apocalipsă*.

568. Ideea sfârșitului lumii.
569. „Și nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru".
570. Ea este definitorie pentru perspeetiva deschisă de Kant în *Religia doar în limitele rațiunii.*
571. Împărăția mesianică.
572. Împărăția divină promisă.
573. Evreii.
574. Cărților sfinte.
575. *Zoroastru*, nume grecizat al lui Zarathustra, legislator religios al populațiilor iraniene. Este întemeietorul religiei mazdiene, a parților. Se spune că ar fi trăit între secolele X-V î.Ch.
576. *Desturii* constituie clasa superioară a preoților persani.
577. *Zend-Avesta* este cartea sfântă a parților.
578. Aceste religii.
579. Mahomedanismul.
580. Vechile documente.
581. În țările creștine sau mahomedane.
582. Cei din Malabar.
583. Din Messia.
584. Misterul.
585. Primul fel de credință.
586. Misterul.
587. Poate fi trecut în rândul misterelor.
588. Greutatea.
589. *Newton, Isaac* (1642-1717), matematician și fizician englez. Și-a făcut studiile la Universitatea Cambridge, unde a și profesat ulterior. Începând cu anul 1669 își comunică cercetările asupra compoziției luminii, derivatelor, mișcării și gravitației. În 1687 publică *Philosophia naturalis Principia mathematica*, care s-a bucurat de o apreciere unanimă. Opera sa mai cuprinde cercetări din domeniul opticii, istoriei, alchimiei, teologiei, mecanicii, astronomiei.
590. Felul în care ființele corporale se unesc în univers.
591. Ne îndeamnă spre unire.
592. Când ne supunem datoriei.
593. *Gewissen.*
594. Prima, adică religia lui Zoroastru.

595. A doua, religia hindusă.
596. Limitează bunătatea.
597. O pondere a blamului.
598. În doctrina asupra credinței.
599. Exigențelor acestei legi.
600. Cele trei calități.
601. Credința în mister.
602. Creaturile lui Dumnezeu.
603. Conform spontaneității.
604. În problema harului Kant se îndreaptă către cel numit de teologia protestantă **har sanctificator**, prin care se acordă asistență divină 'celui regenerat spre a deveni cu adevărat sfânt.
605. Răul moral.
606. Binele.
607. Ceea ce exprimă formularea sa.
608. Misterele.
609. Cunoașterea misterelor.
610. Respectului față de legea morală.
611. Speranța.
612. Porunca legii morale.
613. *Gewissen*.
614. 1 *Ep. Ioan* IV, 16: „Și noi am cunoscut și am crezut iubirea, pe care Dumnezeu o are către noi. *Dumnezeu este iubire și cel ce rămîne în iubire rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el*".
615. *Ioan* XVI, 13: „Iar cînd va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci cîte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti".
616. *Gewissen*.
617. Un merit ca acesta.
618. *Gewissen*.
619. *Faptele Apostolilor* X, 42: „Și ne-a poruncit să propovăduim poporului și să mărturisim că El este Cel rînduit de Dumnezeu să fie judecător al celor vii și al celor morți".
620. „Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mîntuiască, prin El, lumea".
621. „Cel ce crede în El nu este judecat, iar cel ce nu crede a și fost judecat, fiindcă nu a crezut în numele Celui Unuia-Născut, Fiul lui Dumnezeu".

622. Despre care în *Scriptură* se spune:...
623. *Ioan*, XVI, 8: „Și el, venind, va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată" (Ediția Institutului Biblic, 1994). Și într-o exprimare mai exactă în versiunea Galaction-Radu (1939): „Iar el, venind, va dovedi lumii păcatul ei, dreptatea mea și judecata stăpînului acestei lumi".
624. *Matei* VI, 10: „Vie împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ"; *Luca* XI, 2: „Și le-a zis: Când vă rugați ziceți: Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău. Vie împărăția Ta. Facă-se voia Ta., precum în cer așa și pe pământ".
625. Împărăția lui Dumnezeu.
626. Membri ai acestei împărății.
627. *Der Dienst* are aici sensul de serviciu divin nedogmatic.
628. În religia rațiunii pure.
629. Intenția conducătorului.
630. Datoriile.
631. Față de Dumnezeu.
632. „Iar Petru și apostolii, răspunzând au zis: Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni".
633. Poruncile statutare.
634. Datoriile prescrise absolut de rațiune.
635. Poruncile statutare.
636. Autoritatea civilă.
637. Credința în revelație.
638. Universalitatea.
639. *Gemüter.*
640. Exemple dintre acestea.
641. Revelația doctrinelor pozitive.
642. Revelația.
643. *Noul Testament.*
644. A ființei reprezentate de subiect.
645. Totalitate, chiar universalitate distributivă.
646. Universalitate colectivă.
647. O astfel de religie a lumii.
648. Întemeietor al bisericii universale vizibile.
649. Îndrumătorului care a întemeiat-o.
650. Kant face din nou apel la o serie de sentințe incluse în predica de pe munte.

651. „Eu însă vă spun vouă: Că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvîrșit adulter cu ea în inima lui".
652. Omul.
653. „Fiți, dar, voi desăvîrșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvîrșit este".
654. „Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mînie pe fratele său vrednic va fi de osîndă; și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului".
655. „Lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău și apoi venind adu darul tău".
656. *Gewis'sen.*
657. În aceste maxime Iisus cere oamenilor să se limiteze la adevărul factual, excluzând garantarea afirmațiilor: fie cu cerul, fie cu pământul, fie cu propria persoană.
658. În aceste propoziții Iisus opune vechii legi iudaice, care acționa conform principiului „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte", noua sa lege: „celui care te lovește peste obrazul drept trebuie să i-l întorci și pe celălalt".
659. În binefacere față de ei.
660. „Iar eu vă zic vouă: iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvîntați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc".
661. „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să implinesc".
662. A *Scripturii.*
663. Această lege.
664. „Intrați prin poarta cea strâmtă, că largă este poarta și lată este calea care duce la pieire și mulți sunt cei care o află".
665. Intrarea în biserică.
666. „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri".
667. „Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu ucizi», iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă".
668. „Cînd postiți, nu fiți triști ca fățarnicii; că ei își smolesc fețele, ca să se arate oamenilor că postesc. Adevărat grăiesc vouă, și-au luat plata lor".

669. Pildele pe care le dă aici Mântuitorul se referă la puterea de germinare a grăuntelui de muștar și la capacitatea aluatului de a crește, spre a sugera forța intrinsecă a împărăției cerești.
670. „Căci tot celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel ce n-are și ce are i se va lua".
671. „Fericiți veți fi voi cînd vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvîntul rău împotriva voastră, mințind din pricina Mea"; „Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri, că așa au prigonit pe proorocii cei dinainte de voi".
672. Datoria.
673. Fără ca egoistul să renunțe la interesul personal.
674. În aceste propoziții se relatează despre iconomul necredincios.
675. În lumea cealaltă.
676. Dumnezeu înfățișează ucenicilor săi limitele lor umane în respectarea datoriei.
677. Omul este capabil de imitație.
678. Să îl confirme pe învățătorul din *Evanghelie*.
679. Împreună cu legiferarea și preliminariile anterioare, date de religia mozaică.
680. Kant justifică aici de ce Dumnezeu îi alege pe cei „săraci cu duhul".
681. O credință ca aceasta.
682. O credință.
683. Credință poruncită.
684. Credință servilă.
685. Credință istorică invocată.
686. Erudiția cuprinsă într-o astfel de credință.
687. Doctrina creștină asupra credinței.
688. Interpreta *Scripturii*.
689. Stăpânire a membrilor acestei biserici, a credincioșilor.
690. Titlul de slujitori.
691. Creștinului.
692. *Mendelssohn, Moses* (1729-1786), filosof evreu născut la Dessau, contemporanul lui Kant, care l-a citat în principalele sale opere. A scris lucrări asupra iudaismului, filosofiei religiei și teoriei cunoașterii. În 1767 a publicat *Phädon*, care tratează problema nemuririi sufletului. În 1783 a publicat *Jerusalem*

oder über religiöse Macht und Judentum, asupra toleranței religioase și a separării statului de biserică. La această lucrare se referă aici Kant.
693. Al legilor pozitive.
694. *Gewissen.*
695. Ale poporului iudeu.
696. De acea istorie.
697. Specialiști în limba ebraică.
698. Ai comunității creștine.
699. În vederea creștinismului.
700. Nu se folosește de bogățiile sale.
701. Respectului.
702. Posesiunea scopului.
703. Cu conștiința posesiunii.
704. Serviciul divin cerut de Dumnezeu.
705. Cu voința lui Dumnezeu.
706. Potențial.
707. Sacrificiile.
708. Contrar ideilor intelectuale de scop.
709. Obstacolele puse scopului intelectual.
710. De către mijloacele sensibile.
711. *Gewissen*.
712. Credința sa.
713. În ce constă o astfel de asistență divină.
714. Orice speranță în eliberarea de rău.
715. Comportamentul bun.
716. În afara maximei de mai sus, a credinței nedublate de speranța realizării sale.
717. *Evrei*, XIII, 15: „Așadar, prin El să aducem pururi lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor, care preaslăvesc numele Lui".
718. Îi oferă lui Dumnezeu.
719. Care l-ar satisface pe Dumnezeu.
720. În schimbul vieții conforme datoriei.
721. *Phaedrus*, filosof epicureic, profesor al lui Cicero. I se atribuie lucrarea Περι Θεών. Kant citează aici din *Fabule* II, 51 : "Un popor care se ostenește cu vorba și care face multe nu face nimic".

722. Cea mai obișnuită formulă de rugăciune din budhismul tibetan este: *om mani padme hum* = „o, comoară din lotus, amin".
723. Dogme.
724. Dogme statutare.
725. Dispoziției virtuoase.
726. Har.
727. Natura se deosebește de har.
728. *Gemüt*.
729. *Ioan* III, 8: „Vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este eu oricine e născut din Duhul".
730. Producerea harului.
731. Să ajungem la justificarea în fața lui Dumnezeu.
732. Prin acest mijloc.
733. Omul.
734. Nici o facultate.
735. Să se dispenseze de propozițiile statutare, de dogme.
736. *Vogul* este un popor de rasă uralo-altaică, combinat cu ruși, tătari, samoiezi, ostiaci, ce trăiește în nordul Uralului. Bohatec este de părere că asupra șamanismului și a obiceiurilor tungușilor și vogulilor Kant s-a inspirat din lucrările: J.G.Georgi, *Bemerkung einer Reise im russischen Reich* (1775), *Beschreibung aller Nationen des russischen Reichs* (1776), J.G.Gmelin *Reisen durch Sibirien* (1751).
737. Care își desfășoară viața doar la nivelul sensibil.
738. Pe ultimii, adică „puritanul rafinat și independentul din Connecticut".
739. Credința în dogme.
740. Serviciul divin.
741. În avantajul oamenilor.
742. Supuse ființei cu o putere invizibilă.
743. Principiul comportamentului moral.
744. Poruncite de Dumnezeu.
745. În ediția I-a urmează: „în genere".
746. Îl satisface pe Dumnezeu.
747. A tuturor satisfacțiilor lui Dumnezeu.
748. În ediția I-a: „nu ar putea ști".
749. Cele două servicii divine.

750. În ediția I-a: „intenție prin cutume".
751. Omul.
752. Cauză care acționează moral.
753. Cu ajutorul mijloacelor fizice.
754. Respectarea legilor statutare.
755. După formarea comportamentului bun.
756. Dacă ne îndepărtăm de Iluminism.
757. *Romani* VIII, 21: „Pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu".
758. *Gewissen.*
759. *Matei* XI, 30: „Că jugul Meu e bun și povara Mea este ușoară".
760. 1 *Ioan* V, 3: „Căci dragostea de Dumnezeu aceasta este: să păzim poruncile Lui; și poruncile Lui nu sunt grele".
761. Dispozițiile.
762. În locul actelor poruncite de legile morale.
763. Cutumele.
764. *Gewissen.*
765. Esențialul serviciului divin fetișist.
766. *Fetișismul* este cultul fetișurilor (al obiectelor materiale venerate ca idoli de către negri sau de sălbatici) răspândit în rândul negrilor. În general este venerarea superstițioasă a unui lucru.
767. *Paganismul* provine din limba latină, unde *paganus* = „țăran". Este numele dat de primii creștini politeismului, căruia țăranii îi rămăseseră mult timp fideli. Împăratul Theodosie este unul dintre cei care au combătut P.
768. Principiul obligării.
769. *Gemüter.*
770. Principiul.
771. 1 *Corinteni* I, 26: „Căci priviți chemarea voastră, fraților, că nu mulți sunt înțelepți după trup, nu mulți sînt puternici, nu mulți sînt de bun neam".
772. 1 *Corinteni* I, 27: „Și Dumnezeu Și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți. Dumnezeu Și-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari".
773. Relatările.
774. Adevărul evenimentelor.
775. Credința religioasă pură.

776. După interpretarea pe care o va da credința religioasă pură credinței istorice.
777. Amenințarea ar duce la lipsa de sinceritate.
778. Adorația morală pură a lui Dumnezeu.
779. În biserică.
780. *Religio* în limba latină avea o arie foarte mare de semnificare: „cult", „cinstire a zeilor", „practici religioase", „ritual", „religie", „lege divină", „sentiment religios", teamă față de zei", „pietate, „credință", „superstiție religioasă", „sfințenie", „oracol", „sacrilegiu", fidelitate", „lealitate", „bună-credință", „conștiinciozitate".
781. Îndeplinirea poruncilor stăpânului suprem.
782. Acest gen de datorie va mai fi invocată de Kant și în scrisoarea pe care i-o va adresa profesorului Hufeland din 30 sept. 1797 (inclusă de noi în volumul *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii*, București, Editura IRI, 2003).
783. Moralitatea.
784. Un concept viciat de antropomorfism.
785. Ideea acestei ființe suprasensibile.
786. În rațiunea teoretică.
787. Doctrina asupra evlaviei expusă înaintea teoriei virtuții.
788. Conexiunea.
789. Dispoziția morală.
790. Prin raționamente deductive.
791. Omului.
792. Cauze ce acționează la credincioșii musulmani.
793. *Gemüter*.
794. *Bigotismul* este o devoțiune înțeleasă greșit sau prefăcută. Ea provine din limba engleză, unde *be God* = „de la Dumnezeu".
795. Întemeietorul religiei.
796. *Fariseismul* este caracteristica fariseilor, membri ai unei secte evreiești ce se distingea prin sfințenia exterioară a vieții lor. La modul figurat, termenul se folosește pentru cei care au drept scop ostentația virtuții. Sub aparența rigorismului ei ascundeau moravuri decadente. Iisus le-a demascat orgoliul și ipocrizia.
797. Legământ religios.
798. A ispășirii.
799. Datoriile ființei umane.

800. *Idol*, provine din limba greacă, unde εἴδωλον = „imagine", „formă". Este o figură sau o statuetă ce reprezintă o divinitate expusă spre adorare.
801. Dumnezeu.
802. *Gewissen*.
803. *Gewissen*.
804. *Gewissen*.
805. *Das Gewissen ist ein Bewußtsein*.
806. *Plinius, Caius Caecillius Secundus*, (cel Tânăr) (62-120) este nepotul naturalistului Caius Plinius Secundus (cel Bătrân) (23-79) și prietenul lui Traian, care i-a oferit administrarea Bithyniei. A semnat panegiricul lui Traian, precum și *Scrieri* devenite celebre, interesante pentru cunoașterea moravurilor antice. Citatul lui Kant face parte din *Epistole* I, 18: „De ceea ce te îndoiești să nu făptuiești".
807. *Gewissen*.
808. Acțiunea pe care vreau să o întreprind.
809. *Gewissen*.
810. *Probabilismul* provine din limba latină, unde *probabilis* = „probabil". Este o doctrină teologică conform căreia orice act este permis, iar orice doctrină care se ocupă de o autoritate sau care are un temei exterior este tolerabilă.
811. *Gewissen*.
812. *Gewissen*.
813. Cazul de conștiință.
814. *Gewissen*.
815. *Gewissen*.
816. *Gewissenlosigkeit*.
817. Datorită condamnării la moarte.
818. „A constrânge intrarea". Kant face aluzie aici la *Luca* XIV, 23: „Și a zis stăpânul către slugă: Ieși la drumuri și la garduri și silește să intre, ca să ni se umple casa".
819. Inchizitorul.
820. *Gewissen*.
821. Libertatea civilă și politică.
822. S-au supus celor ce dețin puterea.
823. Argumentul cert.
824. *Gewissen*.

825. *Gewissen.*
826. Dogme.
827. *Gewissen.*
828. *Marcu* IX, 24: „Și îndată strigând tatăl copilului, a zis cu lacrimi: Cred Doamne! Ajută necredinței mele".
829. *Gewissen.*
830. *Gemüt.*
831. Cu această regulă.
832. Harul.
833. Imposibilitatea harului.
834. Ca un complement al libertății.
835. Natura.
836. Participare a harului.
837. Nu își va căuta mântuirea.
838. Împărăția lui Dumnezeu.
839. *Gemüt.*
840. Extinderea binelui cultului moral.
841. Har transcendent al omului.
842. Credința musulmană.
843. 1 *Tesalonieni* V. 17: „Rugați-vă neîncetat".
844. Adresare către Dumnezeu.
845. Comportament care să indice rugăciunea.
846. Durata existenței.
847. Ascultat de Dumnezeu.
848. Harul.
849. Să se acorde cu înțelepciunea divină.
850. Asupra scopurilor.
851. *Matei*, XVII, 20: „Iar Iisus le-a răspuns: Pentru puțina voastră credință. Căci adevărat grăiesc vouă: Dacă veți avea credință cît un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo, și se va muta; și nimic nu va fi vouă cu neputință"; *Luca* XVII, 6: „Iar Domnul a zis: De ați avea credință cît un grăunte de muștar, ați zice acestui sicomor: Dezrădăcinează-te și te sădește în mare, și vă va asculta".
852. *Gemüt.*
853. Rugăciunea personală.
854. De litera rugăciunii.
855. Litera rugăciunii.

856. Din ediția I-a lipsește *der Hand Gottes* = „mâinii lui Dumnezeu".
857. *Efeseni* II, 21: „Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfînt în Domnul"; 1 *Petru* II, 5: „Și voi înșivă, ca pietre vii, zidiți-vă drept casă duhovnicească, preoție sfîntă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bine plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos".
858. În sentimentul de emoție.
859. La transformare.
860. *Gewissen.*
861. Prezentarea sensibilă a ființei supreme.
862. *Ieșirea* 2 *Moise* XX, 4: „Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din cîte sunt în cer, sus, și din cîte sunt pe pământ, jos, și din cîte sunt în apele de sub pămînt!"
863. Din această edificare.
864. În vederea acestei credințe.
865. O dogmă.
866. Comunitatea.
867. În opoziție cu spiritul religiei.
868. *Gemüter.*
869. Deosebirea.
870. Încălcării poruncilor.
871. *Matei* VII, 21-22: „Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri"; „Mulți Îmi vor zice în ziua aceea: Doamne, Doamne, au nu în numele Tău am proorocit și nu în numele Tău am scos demoni și nu în numele Tău minuni multe am făcut?"
872. Virtutea.
873. Unită cu evlavia.
874. *Matei* V, 15: „Nici nu aprind făclie și o pun sub obroc, ci în sfeșnic, și luminează tuturor celor din casă".

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. ALLISON, Henri E., „Kant's Doctrine of Radical Evil", În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Band I. Hrsg. von G. Funke, Bouvier Verlag, Bonn, Berlin, 1991, p. 51-72.
2. ALLISON, Henri E., „Reflections on the Banality of (Radical) Evil. A Kantian Analysis", În: „Idealism and Freedom", 1996, p. 169-182.
3. ANDERSON-GOLD, Sharon, „The Good Disposition and the Highest Good. The Social Dimension of Social Life", În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Band II, 2, Hrsg. von Gerhard Funke, Bouvier Verlag, Bonn, Berlin, 1991, p. 229-236.
4. ANTISENI, Dario, „La filosofia kantiana e la cultura catolica", În: *Kant e la filosofia della religione*, p. 637-660.
5. ASSEL, Heinrich, *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
6. BELLU, Niculae, „Les confrontations théologiques dans l'analyse kantienne du phénomène religieux", În: „Revue Roumaine de Philosophie", *38*, 1994, p. 21-28.
7. *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură*, Tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a majestății sale Regelui Carol al II-lea. București, Fundația pentru Literatură Ă și Artă "Regele Carol II", 1939.
8. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a prea fericitului părinte Teoctist, patriarhul bisericii ortodoxe române cu aprobarea Sfântului Sinod. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
9. BOROWSKI, Heinrich; DIESCH, Carl (Hrsg.), *Die Bibel Immanuel Kants*, Königsberg, 1937.
10. BUCHHEIM, Thomas, „Die Universalität des Bösen nach Kants *Religionsschrift*", În: *Kant und die berliner Aufklärung*, nr. 193, vol. III, p. 656-665.
11. CASTRO, Dulce Maria Granja (coord.), *Kant e la critica de la filosofia de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1994, 217 p.

12. CESA, Claudio, „L'influenza della *Religione*", În : *Kant e la filosofia della Religione*, p. 461-481.
13. CLOHESY, William, „A Constitution for a Race of Devil", În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Volume II, Part 2. Edited by Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995, p. 733-741.
14. COBLE, D.K., „The Anthropology of Evil in Kant and Schelling", În: „European Romantic Review", nr. 12, 2001, p. 185-197.
15. CRAMPE-CASNABET, Michθlle: „La religion comme représentation", În : *L'année 1793 Kant. Sur la politique et la religion*, p. 161-163.
16. CROITORU, Rodica, *Datorii morale și datorii religioase în limitele kantiene ale rațiunii*, All, Bucuresti, 2006.
17. CROITORU, Rodica, „Prototype Understanding, System and Teleological Reasoning", În: „Revue Roumaine de Philosophie", *38*, 1994, p. 59-63.
18. D'ALESSANDRO, Giuseppe, „Linterpretazione kantiana dei testi biblici e i suoi critici", În: „Studi kantiani", nr. 8, 1995, p. 57-85.
19. *Das kantische Evangelium. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte*, Ein Begleitkatalog. Hrsg. von Norbert Hinske, Erhard Lange und Horst Schröpfer, Stuttgart, 1993.
20. *Das neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi* nach der deutschen Übersetzung D.Martin Luthers. Neu durchgesehen nach dem von Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text, Berlin, 1914, Preussische Haupt-Gesellschaft.
21. DAVIDOVICH, Adina, „How to read *Religion within the Limits of Reason Alone*", În: „Kant-Studien", *85*, nr. 1, 1994, p. 1-14.
22. *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, nach der deutschen Uebersetzung dr. Martin Luthers, Wien, Verlag von A. Reichard & Comp., 1868.
23. DICKMEIER, Claus, *Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998.
24. ESPOSITO, Costantino, „Il posto cruciale della filosofia della religione nel pensiero di Kant", În: „Rivista di Storia della Filosofia", nr. 50, 1995, p. 277-311.

25. ESPOSITO, Costantino, „Kants philosophische Religionslehre zwischen reiner und praktischer Vernunft", În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, G.Funke (Hrsg.), Bouvier Verlag, Bonn, Berlin, 1991, p. 237-252.
26. FABBIO, Adolfo, „La religione al di lŭ della metafisica e della fenomenologia", În: *Kant e la filosofia della religione*, p. 695-702.
27. FACKENHEIM, Emil, „Kant and the Radical Evil", În: "The God Within", nr. 186, p. 20-33.
28. FACKENHEIM, Emil, „Kant's Philosophy of Religion", În: "The God Within", nr. 186, p. 3-19.
29. FERRETTI, Giovanni, „Ontologia e teologia in Kant. Con commentatori di testi kantiani", Macereta, 1995, În: „Studi Kantiani", nr. 9, 1996, p. 153-158.
30. FINDLAY, J.N., *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*. Clarendon Press, Oxford, 1981.
31. GASS, Michael, „Kant on Moral Alienation in Religion", În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, Vol. II, Part 2, 1995, p. 651-659.
32. GEORGE, Rolf, „Immortality", În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, Vo. II, Part 2, 1995, p. 669-677.
33. GODLOVE, Terry F. jr., *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief. The Framework Model from Kant to Durkheim to Davidson*, Cambridge University Press, Cambridge,1989.
34. GRIER, Michelle G., „Kant's Rejection of Rational Theology", În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, Vol. II, Part 2, Sections 10-12, Edited by Hoke Robinson, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, p. 641-650.
35. GRONDIN, Jean, „L'actualité de la *Religion dans les limites de la simple raison*", În: *L'année 1793. Sur la politique et la religion*. p. 211-215.
36. HIMI, Kyioshi, „Das radikale Böse und die menschliche Freiheit in der Religionsschrift Kants", În: *Kant und die berliner Aufklärung*, nr. 193, Vol. III, p. 674-681.
37. JIMENEZ, José, „La religion como «veneración moral pura de Dios»". În: „Il Pensamiento", nr. 51, 1995, p. 69-88.

38. KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la raison.* Nouvelle traduction française avec notes et avant-propos par A. Tremesaygues, Paris, Félix Alcan, 1913, 254 p.
39. KANT, Emmanuel, *Oeuvres Philosophiques. III. Les derniers écrits,* Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Galimard, 1986. *La religion dans les limites de la simple raison,* p. 9-242, Trduction et notes par Alexis Philonenko.
40. KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1793.
41. KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.* Zweite vermehrte Auflage, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1794.
42. KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.* Herausgegeben von Rudolf Malter, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1974.
43. KANT, Immanuel, *La religione entro i limiti della semplice ragione,* Introduzione e apparati di Massimo Roncoroni, Traduzione e note di Vincenzo Cicero, Testo tedesco a fronte, Testi a fronte, Rusconi Libri Bd. 32, Milano, 1996.
44. KANT, Immanuel, *Leccónes sobre la Filosofia de la religión.* Traducción, Introducción e Anotaciones por Alejandro del Rio e Enrique Romerales, Madrid, 2000.
45. KANT, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone,* Translated by Theodore M.Green and Hoyt H.Hudson, Harper, New York, 1960.
46. KANT, Immanuel, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings,* Edited by Allen Wood and George di Giovanni, Introduction by Robert Merrihew Adams. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
47. KANT, Immanuel, *Sämtliche Werke,* Vierter Band, In Verbindung mit O.Bueck, P.Gedan, W.Kinkel, F.M.Schiele, Th.Valentiner u.a. Herausgegeben von Karl Vorländer. *Logik. Anthropologie. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,*Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1937.
48. KANT, Immanuel, *Werke,* In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Arthur Buchenau, Otto Bueck, Albert Görland, B.Kellermann, Herausgegeben von Ernst Cassirer, Band IV, Vergelegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1914, 1923, p. 139-353.

49. KANT, Immanuel, *Werke*, Akademie Textausgabe VI. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 3-202, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968.
50. KANT, Immanuel, Anmerkungen der Bände VI-IX. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1977. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Georg Wobbermin, Ewald Frey, p. 497-516.
51. KANT, Immanuel, *Religia în limitele rațiunii*. Cu o notiță despre Imm. Kant în lumina gândirii europene, de Constantin Rădulescu-Motru, București, Imprimeria Fundației Culturale „Principele Carol", 1924.
52. *Kant e la Filosofia della Religione*, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Ed. Nestore Pirillo, Trento, 1966.
53. KNIPPENBERG, Joseph M., „Liberalism and Religion. The Case of Kant", În: „The Political Science Rewier", nr. 30, 2001.
54. LABERGE, Pierre, „Le mal radical et «der Völkerzustand», În: „Revue Roumaine de Philosophie", *38*, 1994, p. 49-57.
55. *L'année 1793. Kant sur la politique et la religion*, Sous la direction de Jean Ferrari, În : *Actes du 1er Congrès de la Société d'Etudes Kantiennes de Langue Française*, Dijon, 13-15 Mai 1993, Paris, 1995.
56. LEMA-HINCAPIÉ, Andrés, „La interpretación moral en la exégesis biblica de Kant", În: „Contrastes" (Málaga), nr. 5, 2000, p. 79-97.
57. MALTER, Rudolf, „La prima ricezione de *La Religione nei limiti della semplice ragione*". În: *Kant e la filosofia della Religione*, p. 179-191.
58. MAVOUANGUI, David, „Animalité et humanité: A propos du mal radical chez Kant", În: *L'année 1793 : Sur la politique et la religion*, p. 199-203.
59. MOORS, Martin, „Reale Zweckmässigkeit der Natur und Transzendentaltheologie", În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant Kongresses*, 1990, Kurfürstliches Schloß zu Mainz. Hrsg. G. Funke, Bouvier Verlag, Bonn, Berlin, 1990, p. 253-266.
60 MORRISON, I.; ROY, D., *Science, Theology, and the Transcendental Horizon: Einstein, Kant and Tillich*, Atlanta, 1994.
61. NEUFELD, Karl H., „La recezione di Kant nella teologia cattolica", În: *Kant e la filosofia della Religione*, p. 661-671.

62. NICOLOSI, Salvatore, „Metafisica ed esistenza di Dio nel periodo precritico di Kant", În: „Aquinas", *37*, 1994, p. 501-521.
63. *Novum Testamentum* ex interpretatione Theodori Bezae. Impressa Cantabrigiae A.D. Berolini, 1642.
64. NUYEN, Tuan A., „Kant on God, Immortality, and the Highest Good". În: „The Southern Journal of Philosophy", nr. 2, 1994, p. 32-44.
65. ODERO, José Miguel, „Actualidad del concepto kantiano de «religión»". În: „Ilu", nr. 1, 1996, p. 105-124.
66. ODERO, José, „Fe y esperanza del hombre. Un dialogo con Kant", În: *Esperanza del hombre y revelación biblica*. XIV Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra (Pamplona 14-16 de abril 1993), Edición dirigida por J.M.Casciaro, G. Aranda, F.Varo, J.Chapa. Pamplona, 1996, p. 253-265.
67. ODERO, José, „Methodological Considerations for the Study of the Kantian Philosophy of Religion", În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Memphis 1995, Edited by Hoke Robinson, Milwaukee, Marquette University Press, 1995 vol. II, Part 2, p. 633-639.
68. PEREBOOM, Derk, „Kant on God, Evil, and Teleology", În: „Faith and Philosophy", *13*, 1996, p. 508-533.
69. PICHT, Georg, *Kants Religionsphilosophie*, Hrsg. von Constanze Eisenbart und Enno-Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990.
70. QUINN, Philip P., „Kantian Philosophical Ecclesiology", În: „Faith and Philosophy", *17*, 2000, p. 512-534.
71. RITZEL, Wolfgang, „Versuch einer Verständigung zwischen Kants praktischer philosophie und dem 1. Brief des Paulus an die Korinther, C 13", În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990. Hrsg. von G.Funke, Bouvier Verlag, Bonn, 1991, p. 273-282.
72. ROSSI, Philip J., „Moral Struggle and Moral Conversion", În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bouvier, Bonn, 1991, p. 283-293.
73. ROSSI, Philip, „The Social Authority of Reason. The True Church as the Locus for Moral Progress" În: *Proceedings of the*

Eighth International Kant Congress. Memphis 1995. Edited By Hoke Robinson, Marquette University Press, Milwaukee, 1995, p. 679-688.

74. ROTTA, Graziella, „La recezione di Kant nella disputa sull' ateismo del 1798-1799", În: *Kant e la filosofia della Religione*, p. 519-542.
75. SALA, Giovanni, „Der menschliche Gottesbeweis: Entwicklung und Spannungen in der Kantischen Fassung", În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant Kongresses.* Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990. Hrsg. von Gerhard Funke, Bouvier, Bonn, 1990, p. 295-304.
76. SCHÖNDORF, Harald, „Setzt Kantsphilosophie die Existenz Gottes voraus?" În: „Kant-Studien", *86*, nr. 2, 1995, p. 175-196.
77. SCHRÖDER, Hermann, „Lo scritto di Kant sulla religione una quarta *Critica?*". În: *Kant e la filosofia della Religione*, p. 133-163.
78. SCHÜSSLER, Ingeborg, „Le mal chez Kant et Schelling", În: *L'Année 1793. Sur la politique et la religion*, p. 199-203.
79. SIITONEN, Arto, „Die Religionsschrift Kants und die reine Rationalismus", În: *Kant und die berliner Aufklärung*, nr. 193, Vol. III, p. 674-681.
80. SILBER, John, „Kant at Auschwitz", În: *Proceedings of the Sixth International Kant Congress.* Vol. I, Invited Papers, Edited By Gerhard Funke and Thomas M.Seebom, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1991, p. 177-211.
81. STANGNETH, Bettina, *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.
82. STARK, Werner, „Der marburger Streit um das Verhältnis der Philosophie Kants zur Religion (1786-1793): Litauische und deutsche Studien in Königsberg und Marburg", În: „Kant-Studien", *87*, nr. 1, 1996, p. 89-117.
83. STATEN, Henry, „«Radical Evil» Revived: Hitler, Kant, Luther, Neo-Lacanianism". În: "Radical Philosophy", *98*, nr. 16, 1999, Ser. 1 p. 8-9.
84. STEVENSON, Leslie, „Is there any Hope for Kants Account of Religion?", În: *Kant und die berliner Aufklärung*, nr. 193, Vol. III, p. 713-720.

85. VERWEYEN, Hans-Jürgen, „La dottrina filosofica di Dio in Kant, nell' orizzonte di una teologia dopo Auschwitz", În: *Kant e la filosofia della Religione*, p. 327-341.
86. VERWEYEN, Hans-Jürgen, „Social Contract among Devils", În: „Idealistic Studies", *26*, 1996, p. 189-202.
87. VETÖ, Miklos, *De Kant à Schelling, Les deux voies de l' idéalisme allemand*, Tome I, Jerôme Millon, Grenoble, 1998, 492 p.
88. VINATY, Bernard, „Le Dieu indémontrable et indubitable de Kant", În: *God and Argument*, Ed. William Sweet, Otawa, 1999, p. 35-42.
89. VRIES, Hent de, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, 2002.
90. WEIL, Eric, *Problèmes kantienes*, Seconde édition, revue et augmentée, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1982.
91. WICKMANN, Heinz, „Ethique et religion. Paul Mentzer et son interprétation de la philosophie kantienne de la religion", În: *L'année 1793. Sur la politique et la religion*, p. 153-160.
92. WIKE, Victoria, „Another Look on Kant's Argument for Immortality", În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, 1985, Memphis, Hoke Robinson Ed., Marquette University Press, Milwaukee, 1995, p. 661-668.
93. WIMMER, Reiner, „Kants kritische Religionsphilosophie", În: „Kant-Studien", Ergänzungshefte, Nr. 124, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990.
94. WOOD, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970.
95. ZELDIN, Mary-Barbara, „The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God", În: „Kant-Studien", *62*, nr. 1, 1971, p. 43-54.
96. ZWEIG, Arnulf, „Kant's Faith in Teleology", În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Hrsg. von G.Funke, Bouvier Verlag, Bonn, 1991, p. 412-430.

INDEX DE CONCEPTE GERMAN-ROMÂN

BELOHNUNG (recompensă)
BEOBACHTUNG (respectare)
BERUFUNG (vocație)
BESCHAFFENHEIT (calitate, natură)
BESINNEN (reflecție)
BESITZ (posesiune)
BESONDERE (particular)
BESSERUNG (transformare)
BESTIMMUNG (destinație, determinare, determinație)
BESTIMMUNGSGRUND (temei determinant)
BESTRAFUNG (sancționare)
BETRAGEN (comportament)
BEURKUNDUNG (atestare)
BEURTEILUNG (apreciere, judecare)
BEWEGUNG (agitație, mișcare)
BEWEGUNGSGRUND (impuls)
BEWEIS (dovadă)
[BEWEISGRUND]
BEWUßTSEIN (conștiință)
BEZIEHUNG (raport)
BIBLISCHE THEOLOGIE (teologie biblică)
BILD (imagine)
BILDERDIENST (iconolatrie)
BILDUNG (educare, educație)
BILLIGKEIT (echitate)
BILLIGKEITS[RECHT] ([drept de] echitate)
BLENDWERK (iluzie)
BÖSE (rău)
BÜRGERLICHE GESETZ (lege civilă)
BÜßUNG (ispășire)

C

CAUSALITÄT (cauzalitate)
CHARAKTER (caracter)
CONSTITUTION (constituție)
CONSTITUTIONSGESETZ (lege constituțională)
CULTUS (cult)

D

DARSTELLUNG (prezentare, transpunere)
DASEIN (existență)
DEDUCTION (deducție)
DEMÜTIGUNG (umilință)
DENKFREIHEIT (libertate de gândire)
DENKUNGSART (mod de gândire)
DIALEKTIK (dialectică)
DICHTUNG (ficțiune, poezie)
DIENST (serviciu divin)
DING (lucru, obiect)
DISZIPLIN (disciplină)
DOGMA (dogmă)
DURCHGÄNGIG (general)
DÜRFEN (a fi cazul, a putea)

E

ECHT (autentic)
EFFEKT (efect)
EHRBARKEIT (cinste)
EHREBIETUNG (venerație)
EHRFURCHT (venerație)
EHRLICHKEIT (loialitate)
EIGENSCHAFT (proprietate)
[EIGENTUM]

F

G

GEGENTEIL (contrar)
GEHALT (conținut)
GEHEIMNIS (mister)
GEIST (spirit)
GELEHRSAMKEIT (erudiție)
GEMEIN (comun, obișnuit)
GEMEINDE (comunitate)
GEMEINSCHAFT (comunitate, comuniune)
GEMÜT (suflet)
GEMÜTSART (caracter)
GEMÜTSSTIMMUNG (dispoziție a sufletului)
GEMÜTSZUSTAND[E] (stare a sufletului)
GENÜGE (satisfacere)
GENUGTUUNG (satisfacție)
GENUSS (desfătare)
GERECHT (justificat)
GERECHTIGKEIT (justiție)
GERICHT (instanță, tribunal)
GESCHÄFT (practică, preocupare)
GESCHEHEN (devenire)
GESCHICHTSGLAUBE (credință istorică)
GEBRECHLICHKEIT (imperfecțiune)
GEDANKE (gândire, idee)
GEFÜHL (sentiment)
GESELLSCHAFT (societate)
GESETZ (lege)
GESETZGEBER (legiferator)
GESETZGEBUNG (legiferare)
[GESETZLICHKEIT]
GESETZLICH (legal)
GESETZLOS (nelegal)
GESETZLOSIGKEIT (nelegalitate, lipsă de lege)
GESETZMÄßIG (conform legii)
GESETZMÄßIGKEIT (legiferare)
GESETZWIDRIG (contrar legii)
GESINNUNG (dispoziție)
GESTALT (formă)
GESTÄNDINIS (depoziție)
GEWALT (putere)
GEWANDTHEIT (egalitate)
GEWISSEN (conștiință)
GEWISSENLOSIGKEIT (lipsă de conștiință)
GEWISSHEIT (certitudine)
GLAUBE (credință)
GLAUBENSARTIKEL (articol de credință)
GLAUBENSBEKENNTNIS (profesiune de credință)
[GLAUBENSERKENNTNIS]
GLAUBENSLEHRE (doctrină a credinței)
GESCHICKLICHKEIT (abilitate)
GESCHMACK (gust)
GLAUBENSREGEL (regulă a credinței)
GLAUBENSSATZ (dogmă)
GLAUBWÜRDIGKEIT (autenticitate)
GLEICHHEIT (egalitate)
GLÜCKSELIGKEIT (fericire)
GLÜCKSELIGKEITSPRINZIP (principiu al fericirii)
GNADE (har)
GNADENMITTEL (mijloc al harului)
GOTT (Dumnezeu)

KLERUS (cler)
KLUGHEIT (perspicacitate)
KLUGHEITSREGEL (regulă a perspicacității)
KOMMUNION (comuniune)
KÖNNEN (a putea, putință)
KONSTITUTION (constituție)
KONSTITUTIONSGESETZ (lege constituțională)
KONTRAKT (contract)
KREUZIGUNG (crucificare)
KRITIK (critică)
KULTUR (cultivare, cultură)
KULTUS (cult)
KUNST (artă)
KUNSTLEHRE (tehnologie)
KUNSTTRIEB (instinct tehnic)

L

LASSEN (a putea)
LASTER (viciu)
LAUTER (deosebit, pur)
LEBENSART (comportament)
[LEBENSWANDEL]
LEGALITÄT (legalitate)
LEHRE (doctrină, teorie)
LEHRSATZ (teză)
LEIDENSCHAFT (pasiune)
LOHN (răsplată)
LOHNGLAUBE (credință răsplătită)
LOS (soartă)
LOSSPRECHUNG (iertare a păcatelor)
LUST (plăcere)

M

MACHT (autoritate, putere)
MANGELHAFTIGKEIT (imperfecțiune)
MANNIGFALTIGKEIT (diversitate)
MATERIE (materie)
MAXIME (maximă)
MEINUNG (opinie, părere)
MENGE (mulțime)
MENSCHENGESCHLECHT (specie umană)
MENSCHENPFLICHT (datorie umană)
MENSCHENVERMÖGEN (facultate umană)
MENSCHHEIT (umanitate)
MISSFALLEN (nemulțumire)
MITTLERE (termen mediu)
MÖGEN (a putea, a rămâne să)
MÖGLICHKEIT (posibilitate)
MORAL (morală)
MORALITÄT (moralitate)
MORALPHILOSOPHIE (filosofie morală)
MÜSSEN (a trebui)
MUSTER (prototip)

N

NACHWELT (lumea de apoi)
NATUR (natură)
NATURANLAGE (predispoziție naturală)
NATURBEGRIFF (concept al naturii)
NATURGESETZ (lege a naturii)
NATURRECHT (drept natural)

RECHTHANDELN (acțiune corectă)
RECHTLICH (juridic, legitim)
RECHTMÄßIG (legitim)
RECHTSANSPRUCH (pretenție juridică)
RECHTSGESETZ (lege juridică)
RECHTSKRÄFTIG (cu putere de lege, executoriu)
RECHTSLEHRE (teoria dreptului)
RECHTSPFLICHT (datorie juridică)
RECHTSSCHAFFENHEIT (onestitate)
REGALE (prerogativă)
REGEL (regulă)
REGIERUNG (guvern)
REGIMENT (conducere)
REIN (pur)
RELIGION (religie)
RELIGIONSBEGRIFF (concept al religiei)
RELIGIONSFORSCHER (cercetător al religiei)
RELIGIONSGESETZ (lege a religiei)
RELIGIONSGLAUBE (credință religioasă)
RELIGIONSLEHRE (teorie a religiei)
RELIGIONSGESINNUNG (dispoziție religioasă)
RELIGIONSWAHN (iluzie religioasă)
REPUBLIK (republică)
REVOLUTION (revoluție)
REZEPTIVITÄT (receptivitate)
RICHTEND (judicativ)
RICHTERAUSSPRUCH (sentință judecătorească)
RICHTIG (corect)
RÜHRUNG (emoție)

S

SACHE (cauză, lucru, problemă)
SATZ (propoziție)
SATZUNG (dogmă)
SCHEMA (schemă)
SCHEU (teamă)
SCHLECHTERDINGS (absolut)
SCHLUSS (raționament)
SCHMERZ (întristare)
SCHÖNE (frumos)
SCHÖPFUNG (Creație)
SCHRANKE (limită)
SCHRIFTGELEHRTE (exeget)
SCHRIFTGELEHRSAMKEIT (erudiție biblică)
SCHULD (datorie, vină)
SCHULDIGKEIT (obligație)
SCHWÄRMEREI (exaltare, fanatism)
SEELE (suflet)
SEHNSUCHT (dor)
SEINE (al său)
SEKTE (sectă)
SELBST (sine)
SELBSTLIEBE (iubire de sine)
SELBSTMORD (sinucidere)
SELBSTPEINIGUNG (masochism)
SELBSTTÄUSCHUNG (autoiluzionare)
SELIGKEIT (mântuire)
SELIGMACHEND (mântuitor)

U

ÜBEL (rău)
ÜBEREINSTIMMUNG (acord)
ÜBERLEGENHEIT (superioritate)
ÜBERHAUPT (în genere)
ÜBERLEGUNG (reflecție)
ÜBERMENSCHLICH (supraomenesc)
ÜBERNATÜRLICH (supranatural)
ÜBERSCHWENGLICH (transcendent)
ÜBERSINNLICH (suprasensibil)
ÜBERTRETUNG (încălcare)
UMGANG (relații, societate)
UNABHÄNGIGKEIT (independență)
UNBEGREIFLICHKEIT (inconceptibilitate)
UNDANKBARKEIT (nerecunoștință)
UNENDLICHE (infinit)
UNFÄHIGKEIT (incapacitate)
UNGERECHTIGKEIT (nedreptate)
UNGLAUBE (necredință)
UNGLAUBIGE (necredincios)
UNGLEICHARTIG (eterogen)
UNIVERSALHISTORIE (istorie universală)
UNIVERSALMONARCHIE (monarhie universală)
UNLAUTER (impur)
UNLUST (neplăcere)
UNMORALISCH (imoral)
UNRECHT (nedrept)
UNREDLICHKEIT (necinste, rea-credință)
UNSCHULD (nevinovat, inocent)
UNSITTLICH[E] (imoral)]
UNTAUGLICHKEIT (inaptitudine)
UNTERGOTT (zeu inferior)
UNVERMÖGEN (incapacitate)
UNVOLLKOMMENHEIT (imperfecțiune)
UNWAHRHAFTIGKEIT (lipsă de veridicitate)
UNWERT (non-valoare)
UNWISSENHEIT (neștiință)
UNWÜRDIGKEIT (nedemnitate)
URBILD (prototip)
URSACHE (cauză, motiv)
URTHEIL (judecată)
[URTEILSSPRUCH]
URTEILSKRAFT (facultate de judecare

V

VERBINDLICHKEIT (obligativitate)
VERBINDUNG (asociație, asociere)
VERBOT (interdicție)
VERBRECHEN (delict)
VERDAMUUNGSURTEIL (sentință de condamnare)
VERDIENST (merit)
VEREHRUNG (adorație)
VEREIN (comuniune)
[VEREINIGUNG]
VERFASSUNG (constituție)

WAHR (adevărat)
WAHRHAFTIGKEIT (veridicitate)
WARSCHEINLICHKEIT (verosimilitate)
WEISSAGEN (profeție)
WELT (lume)
WELTGANZE (univers)
WELTHERRSCHER (stăpân al lumii)
WELTRELIGION (religie a lumii)
WELTREPUBLIK (republică mondială)
WELTWESEN (ființă a lumii)
WERDEN (devenire)
WERT (valoare)
WESEN (ființă)
WIDERSPRUCH (contradicție)
WIDERSTAND (opoziție)
WIDERSTREIT (dezacord)
WILLE (voință)
WILLENSBESTIMMUNG (determinare a voinței)
WILLKÜR (liber arbitru)
WILLKÜRLICH (arbitrar)
WIRKLICHKEIT (realitate)
WIRKUNG (efect)
WISSEN (cunoaștere, cunoștință)
WISSENSCHAFT (știință)
WOHL (bine)
WOHLBEHAGEN (comoditate)
WOHLERGEHEN (prosperitate)
WOHLGEFALLEN (satisfacție)
WOHLTÄTIGKEIT (binefacere)
[WOHLTUN]
WOHLVERHALTEN (comportament bun)
WOHLWOLLEN (bunăvoință)
WOLLEN (a voi, voință)
WUNDER (miracol)
WUNDERTÄTER (taumaturg)
WUNSCH (dorință)
WÜRDE (demnitate)
WÜRDIGKEIT (demnitate, merit)

Z

ZAUBER (magie)
ZEICHEN (semn)
ZENSUR (cenzură)
ZIEL (țel)
ZUFÄLLIG (accidental, contingent)
ZUFRIEDENHEIT (mulțumire)
ZUNEIGUNG (înclinație)
ZURECHNUNG (responsabilitate)
[ZURECHNUNGSFÄHIGKEIT]
ZUSAMMENHANG (conexiune)
ZUSAMMENSTIMMUNG (acord)
ZUSTAND[E] (situație, stare)
ZUTRAUEN (încredere)
ZWANGSGESETZ (lege coercitivă)
ZWECK (scop)
ZWECHMÄßIG (final)
ZWECHVORSTELLUNG (reprezentare a scopului)
ZWECHWIDRIG (contrar scopului).

INDEX DE CONCEPTE

C

D

M

N

TABLA DE MATERII